VITT. EMANUELE III

FONDO PROVINCIALE
NAZIONALE
B. Prov.
XIV
336
BIBLIOTECA
VITT. EM. III
NAPOLI

BIBLIOTECA PROVINCIALE
Armadio XVIII

Palchetto 5
Num.° d' ordine 22

La-03.33

Digitized by Google

131
9
19

B. Prov.
XIV
336

64583 8

Geschichte
der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

BIBLIOTECA PROVINCIALE
DI
NAPOLI

Fünfter Band.

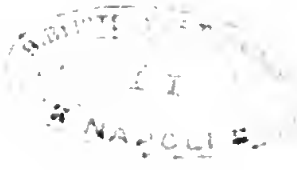
Fichte und seine Vorgänger.

NAPOLI

Zweite Abtheilung.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1869.

Druck
von Friedrich Frommann
in Jena.



Geſchichte
der neuern Philoſophie.

Fünfter Band.

Zweite Abtheilung.

****

Viertes Buch.
Fichte's letzte Periode.

Erstes Capitel.

Seite

Rückblick auf die Wissenschaftslehre. Versuch einer neuen Darstellung und sonnenklarer Bericht 797
Die neuen Formen der Wissenschaftslehre 797
1. Entstehungsart des Systems 797
2. Neue Darstellung und Begründung 799
Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre . . 801
Der sonnenklare Bericht 804
1. Leben und Wirklichkeit 805
2. Die Potenzen des wirklichen Bewußtseins 806
3. Die Wissenschaftslehre als Abbildung des wirklichen Bewußtseins 807
4. Die Gegner der Wissenschaftslehre 811
5. Fichte und Nikolai 812

Zweites Capitel.

Die Bestimmung des Menschen: I das Problem. Zweifel und Wissen 817
Aufgabe und Charakter der Schrift 817
Der Standpunkt des Zweifels 819
1. Das System der Natur 819
2. Die Verneinung der Freiheit als Folge des Naturſystems 821

Seite

3. Die Forderung der Freiheit 822
4. Die entgegengesetzten Systeme der Natur und Freiheit. Der Zweifel 823

Der Standpunkt des Wissens 825
1. Das unmittelbare Selbstbewußtsein und die Empfindung 825
2. Verbreitung der Empfindung. Fläche, Raum . . . 826
3. Das unmittelbare Selbstbewußtsein als Bew. der Dinge 827
   a. Die spontane Erzeugung des Gegenstandes . . 828
   b. Das Gesetz der Causalität 828
   c. Das Bewußtsein des eigenen Thuns als eines Gegebenen 829
4. Das Bewußtsein eines von uns unabhängigen Seins . 831
   a. Die Intelligenz als Object der Anschauung . . 832
   b. Der Raum als Intelligenz 833
5. Die Außenwelt als Product des Ich 834
   a. Masse 834
   b. Kraft 835
6. Das Ich als Empfinden, Anschauen, Denken. Das Wissen als Traum 836

Drittes Capitel.

Die Bestimmung des Menschen: II Lösung des Problems aus dem Standpunkte des Glaubens 838

Der Begriff des Glaubens 838
1. Das vorbildliche Handeln (das praktische Ich) . . . 838
2. Der Glaube als ursprüngliche Gewißheit 840
3. Wissenschaftslehre und Glaubensphilosophie. Jacobi und Fichte 841
4. Leben und Glaube 843

Seite

Die Objecte des Glaubens 844
1. Die Realität der Sinnenwelt 844
2. Die praktischen Beweisgründe der Realität des Nicht-Ich 845
3. Der irdische Weltzweck. Das Weltbeste 846
4. Die überirdische Welt 848
5. Die beiden Welten. Glauben und Schauen. Die Wiedergeburt 849
6. Der unendliche Wille. Gottesglaube 851
a. Das Gesetz der übersinnlichen Welt 851
b. Die Schöpfung der Sinnenwelt 853
7. Die religiöse Weltanschauung 854
a. Pantheismus 854
b. Optimismus 855
Summe des Ganzen. Vergleich mit Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz und Kant 856

Viertes Capitel.

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters . 860
Grundbegriff des Zeitalters 861
1. Grundbegriff der Menschheit 861
2. Die Hauptepochen der Menschheit 862
a. Anfang und Ziel 862
b. Die Uebergangsepochen 863
3. Bestimmung des gegenwärtigen Zeitalters 866
a. Aufklärung 866
b. Der gemeine Menschenverstand 867
4. Das vernunftwidrige und vernunftgemäße Leben . . 868
Der wissenschaftliche Zustand des Zeitalters 871
1. Das ideenlose Begreifen 872
2. Die Langeweile und der Witz des Zeitalters . . . 873

Seite
3. Druckenlaſſen und Leſen als Zeitmode 874
4. Urſachen und Abhülfe des Uebels 877
5. Das Gegentheil des platten Rationalismus. Schwärmerei und Naturphiloſophie 878

Fünftes Capitel.

Fortſetzung. Der geſellſchaftliche und religiöſe Zuſtand des Zeitalters 881
Begriff der Geſchichte 882
1. Gott und die Entwicklung der Menſchheit 882
2. Urſprung der Geſchichte. Normalvolk und Wilde . . 883
3. Geſchichte und Erziehung 885
Begriff des Staates 886
1. Der Staat als Repräſentant der Gattung 886
2. Entwicklungsformen des vernunftgemäßen Staats. Stufen der Freiheit 887
3. Geſchichtliche Entwicklung des Staats 889
a. Die aſiatiſchen Weltreiche 890
b. Die griechiſchen Staaten 890
c. Das römiſche Weltreich 891
d. Das chriſtliche Weltprincip 892
e. Das chriſtliche Mittelalter 893
f. Der Untergang des Feudalſtaates und die Reformation 894
g. Univerſalmonarchie und Gleichgewicht 895
Der ſittliche Zuſtand der Gegenwart 897
1. Die öffentliche Sitte 897
2. Die öffentliche Religioſität 899
3. Die wahre Religion 901
4. Die neue Zeit. Charakteriſtik der „Grundzüge.“ . . 903

Sechstes Capitel.

Seite

Anweisung zum seligen Leben oder Religionslehre 907
Religionslehre und Wissenslehre 907
1. Verhältniß beider 907
2. Das Leben als Seligkeit 910
3. Die Sehnsucht nach dem Ewigen als Lebenstrieb. Fichte und Spinoza 912
4. Die Seligkeitslehre als Wissenslehre 913
5. Das Denken als Lebensausdruck 914
6. Das Wissen (Selbstbewußtsein) als Offenbarung Gottes. Gott und Welt 916
7. Die fünffache Weltansicht 918
8. Die fichte'sche Religionslehre und das johanneische Christenthum 923
Das selige Leben 926
1. Der Standpunkt der Nullität 926
2. Die beiden entgegengesetzten Grundpunkte 927
3. Glückseligkeit 928
4. Rechtlichkeit 929
5. Schönheit 930
6. Religiosität. Die Liebe als Seligkeit 931

Siebentes Capitel.

Reden an die deutsche Nation. A. Die neue Zeit und das deutsche Volk 934
Die Aufgabe der neuen Zeit 934
1, Der Wendepunkt 934
2. Die sittliche Erneuerung des Volks 937

Seite

Das deutsche Volk als Urvolk 938
1. Die Sprache und deren Sinnbildlichkeit 938
2. Lebendige und todte Sprache 941
3. Das Volk der lebendigen Sprache 943
a. Einheit von Bildung und Leben 943
b. Die Reformation 945
c. Die deutsche Philosophie 947
d. Der deutsche und ausländische Geist 949
Die Vaterlandsliebe 950
1. Patriotismus und Religion 960
2. Patriotismus und Wissenschaftslehre 953

Achtes Capitel.

Reden an die deutsche Nation. B. Die neue Volkserziehung 957
Die Erziehungsreform 957
1. Der Endzweck 957
2. Weg und Methode 960
3. Anschauung und Sprache (Lesen und Schreiben) . . 962
4. Pestalozzi's Erziehungssystem 964
5. Fichte und Pestalozzi. Das Abc der Empfindung, Anschauung und Kunst 967
6. Die sittliche Erziehung. Der Erziehungsstaat . . . 970
Die Ausführung des Plans 975
1. Die Mittel der Ausführung 975
2. Einigkeit in deutscher Gesinnung 977
3. Die politischen Trugbilder. (Gleichgewicht, Welthandel, Universalmonarchie) 979
4. Der Entschluß zur That 983

Neuntes Capitel.

Seite

Der Universitätsplan 986
Die Universität als Erziehungsanstalt 987
1. Die Kunstschule der Wissenschaft 987
2. Lehrer und Schüler. Das Professorenseminar . . 989
Die Ausführung des Plans 991
1. Die philosophische Kunstschule 991
2. Die Fachwissenschaften und deren Encyklopädie. Die Facultäten 993
3. Die akademische Genossenschaft. Regularen, Novizen, Socii 994
4. Akademiker und Meister (Doctoren) 996
Universität und gelehrte Welt 998
1. Die akademischen Jahrbücher. Kunstbuch, Stoffbuch, Bibliothek 998
2. Wechselverkehr der Universitäten 1000

Zehntes Capitel.

Die beiden Entwicklungsperioden der Wissenschaftslehre 1003
Das Verhältniß der beiden Perioden 1003
1. Anknüpfungspunkte 1003
2. Streitfrage in Betreff der späteren Lehre 1005
3. Symptome der Veränderung. Gegensätze und Verwandtschaften 1007
Die beiden Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre . . 1010
1. Die Entwicklungsform der ersten Periode 1010
2. Die Entwicklungsform der letzten Periode 1015
a. Die Wissenschaftslehre als Theosophie . . . 1015

Seite
b. Die Wissenschaftslehre als Identitätslehre . . 1016
3. Die Wissenschaftslehre vom Jahr 1810 1018

Elftes Capitel.

Nachgelassene Schriften. Neue Form der Begründung und Anwendung des Systems. Die Thatsachen des Bewußtseins und die neue Staatslehre 1025

Neue Form der Propädeutik. „Die Thatsachen des Bewußtseins." Vorlesungen von 1810/11 und 1813 . 1025
1. Die Wissenschaftslehre als Phänomenologie . . . 1026
2. Wissenschaftslehre und Naturphilosophie. Materialismus und individualistischer Idealismus . . . 1028
3. Das Wissen als selbständige Entwicklung 1029
a. Das theoretische Vermögen 1030
b. Das praktische Vermögen 1031
c. Das höhere Vermögen 1032
Neue Form der Anwendung. „Die Staatslehre." 1813 (1820) 1038
1. Voraussetzung 1038
2. Aufgabe 1040
3. Lösung der Aufgabe. Das Urvolk und die Geschichte 1043
a. Die alte Welt 1043
b. Die neue Welt 1046

Zwölftes Capitel.

Gesammteinheit und Charakteristik der fichte'schen Lehre. (Wissenschaftslehre 1806) 1051
Gesammteinheit 1051
1. Charakteristik der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1051

Seite

2. Die Identität der alten und neuen Lehrform . . . 1054

Fichte's Selbstcharakteristik. Bericht über die Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1806 1056

1. Anti-Schelling 1056

2. Wissenschaftslehre und Lebenslehre 1057

Dreizehntes Capitel.

Gesammtresultat und Kritik. (Wissenschaftslehre 1801.) 1061

Summe 1061

Ungelöste Probleme 1063

1. Wissen und Welt. Das naturphilosophische Problem . 1063

2. Sein (Gott) und Wissen. Begründung des Wissens aus dem Absoluten. (Die Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1801) 1070

a. Ursprung und Grenze des Wissens 1071

b. Der Identitätspunkt von Sein und Wissen (Fichte und Schelling) 1074

c. Der Uebergang vom Sein zum Wissen (Fichte und Spinoza) 1075

d. Die Zufälligkeit des Ursprungs 1077

3. Das theosophische Problem 1078

wußtsein eines Seins außer sich. Dieses unmittelbare Bewußtsein ist Anschauung. Die Anschauung eines Seins außer uns ist äußere Anschauung, und dadurch entsteht überhaupt erst die Möglichkeit äußerer Wahrnehmung und äußerer Sinne.

b. Der Raum als Intelligenz.

Diese äußere Anschauung, die nichts anderes ist als der Ausdruck jener ursprünglichen Trennung des Subjectiven und Objectiven, womit alles Bewußtsein anhebt und worin es besteht, ist darum der nothwendige und unveränderliche Zustand des Bewußtseins. Diesen unveränderlichen Zustand kann das Bewußtsein nicht aufheben, denn es kann sein eigenes Sein nicht vertilgen; es kann daher nur innerhalb desselben thätig sein. Nun können wir unserer Anschauung nur bewußt werden, indem wir dieselbe in Thätigkeit setzen; sie verändert sich innerhalb des unveränderlichen Zustandes, d. h. „sie schwebt innerhalb des Unveränderlichen von einem veränderlichen Zustande fort zu einem andern veränderlichen." Dieses Fortschweben erscheint als „ein Linienziehen". Jenes Unveränderliche (die äußere Anschauung selbst) erscheint daher als etwas, in welchem man nach allen Richtungen hin Linien ziehen und Punkte machen kann, d. h. als Raum*).

Was wir als Sein außer uns anschauen, ist unser eigenes Sein, das Wissen, die Intelligenz. Der Raum ist das angeschaute Wissen, die angeschaute Intelligenz, darum ist er durchsichtig und vollkommen klar, wie diese. Es ist „das Bild unseres nicht hervorgebrachten, sondern angestammten Wissens überhaupt, von welchem alles besondere Denken nur die Erneuerung und weitere Bestimmung ist." „Der erleuchtete, durchsichtige, durchgreifbare und durchdringliche Raum, das reinste Bild mei-

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 227 — 228.

nes Wiſſens, wird nicht geſehen, ſondern angeſchaut, und in ihm wird mein Sehen ſelbſt angeſchaut. Das Licht iſt nicht außer mir, ſondern in mir, und ich ſelbſt bin das Licht."

Hier iſt die wahre Quelle der Vorſtellungen von Dingen außer uns. „Dieſe Vorſtellung iſt nicht Wahrnehmung, du nimmſt nur dich ſelbſt wahr; ſie iſt ebenſo wenig Gedanke, die Dinge erſcheinen dir nicht als ein bloß Gedachtes. Sie iſt wirklich und in der That abſolut unmittelbares Bewußtſein eines Seins außer dir, ebenſo wie die Wahrnehmung unmittelbares Bewußtſein deines Zuſtandes iſt. Laß dich nicht durch Sophiſten und Halbphiloſophen übertäuben: die Dinge erſcheinen dir nicht durch einen Repräſentanten; des Dinges, das da iſt und ſein kann, wirſt du dir unmittelbar bewußt, und es giebt kein anderes Ding, als das, deſſen du dir bewußt wirſt. Du ſelbſt biſt dieſes Ding; du ſelbſt biſt durch den innerſten Grund deines Weſens, deine Endlichkeit, vor dich ſelbſt hingeſtellt und aus dir ſelbſt herausgeworfen; und alles, was du außer dir erblickſt, biſt immer du ſelbſt." „Die Anſchauung iſt ein thätiges Hinſchauen deſſen, was ich anſchaue, ein Herausſchauen meiner ſelbſt aus mir ſelbſt: Heraustragen meiner ſelbſt aus mir ſelbſt durch die einige Weiſe des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen. Ich bin ein lebendiges Sehen. Ich ſehe = Bewußtſein. Ich ſehe mein Sehen = Bewußtes. Darum iſt auch dieſes Ding dem Auge deines Geiſtes durchaus durchſichtig, weil es dein Geiſt ſelbſt iſt*)."

5. Die Außenwelt als Product des Ich.

a. Maſſe.

Das unmittelbare Selbſtbewußtſein iſt Bewußtſein meines

*) Ebendaſelbſt. II Buch. S. 228. 229.

leidenden Zuſtandes (Empfindung), meines Thuns, meines Seins (Intelligenz). Mein Thun erſcheint als etwas Gegebenes d. h. als Object außer mir, als Ding. Mein Sein (Intelligenz) erſcheint als ein von mir unabhängiges Sein, als Object, das mir vorſchwebt, als Raum. Das unmittelbare Bewußtſein meines Thuns und Seins giebt daher die Anſchauung äußerer Gegenſtände, die Vorſtellung der Dinge im Raum. Was den Raum erfüllt, iſt Maſſe, Körperwelt. Ich bin vermöge des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins Anſchauung einer Körperwelt. Wie verhält ſich zu dieſer Anſchauung die Wahrnehmung meines Zuſtandes, meine Empfindung?

b. Kraft.

Die Dinge im Raum haben in Rückſicht ihrer Größe, Geſtalt, Lage und Entfernung beſtimmte räumliche Verhältniſſe, die nur erkannt werden durch unſere meſſende und ordnende Vergleichung. Dieſe Vergleichung iſt keine Anſchauung, kein unmittelbares Bewußtſein, ſondern ein Urtheilen und Denken. Und das Princip dieſer Beurtheilung ſind unſere Affectionen, der Grad und die Stärke unſerer Eindrücke. Von unſerer Affection ſchließen wir auf das Afficirende als deren Grund; von der Stärke des Eindrucks ſchließen wir auf die Kraft des (afficirenden) Gegenſtandes. Die Kraft iſt ein erſchloſſenes, gedachtes Object, ein Begriff, den wir auf Grund der Empfindung mit dem Objecte der Anſchauung (der Maſſe) verbinden. So verknüpft das Denken die Empfindung mit der Anſchauung und überträgt jene auf dieſe: ſo entſteht die Vorſtellung einer mannigfaltigen im Raume wirkſamen Körperwelt und damit jene Erkenntniß der Dinge, die wir als Erfahrung bezeichnen *).

*) Ebendaſelbſt. II Buch. S. 230 — 240.

6. Das Ich als Empfinden, Anschauen, Denken. Das Wissen als Traum.

Diese Erfahrung mit allen ihren Objecten, die gesammte Außenwelt, ist ein Product unserer Empfindung, unserer Anschauung, unseres Denkens. In der That haben wir in der Vorstellung dieser von uns unabhängigen Welt nirgends unser Bewußtsein überschritten: sie entsteht bloß durch unser Bewußtsein, sie ist ein Abbild unserer selbst, eine bloße Vorstellung, ein Bild, ein Schatten. Alle Objecte unseres Wissens sind Bilder, die wir nur darum für Wirklichkeit halten, weil wir nicht wissen, daß wir es sind, die sie erzeugen und bilden. So sind sie gleich den Traumbildern. Wir träumen die Welt. Unsere Anschauung ist Traum, unser Denken ist der Traum dieses Traumes. Als das einzig Reale, so scheint es, bleibt nichts übrig als unser Ich. Aber dieses Ich selbst ist nur empfindend, anschauend, denkend; es ist nur Bewußtsein seines Empfindens, Anschauens, Denkens: ein unmittelbares oder vermitteltes Bewußtsein, es ist selbst mithin nur eine Modification des Bewußtseins, eine solche, die jedes bestimmte Bewußtsein begleitet, in jeder Vorstellung gegenwärtig, aber ohne dieselbe für sich nichts ist, als eine aus den Vorstellungen abstrahirte Allgemeinheit, eine Art Sammelbegriff, ein bloßer Gedanke ohne alle Realität. Auf dem Standpunkte des Wissens giebt es nur Vorstellungen, nur Bilder, nirgends etwas wahrhaft Reales, weder außer uns noch in uns. Alles Wissen ist Abbildung; es wird in aller Abbildung etwas gefordert, das dem Bilde entspreche, etwas Reales an sich. Aus dem Wissen entsteht immer nur Wissen: daher kann die Forderung nach dem wahrhaft Realen durch das bloße Wissen nie befriedigt werden *).

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 240—247.

Das System der bloßen Naturnothwendigkeit, in dem unser Denken zuerst seine Befriedigung suchte, konnte die Forderung der Freiheit nicht erfüllen, sondern derselben nur widersprechen: darum verfiel es dem Zweifel. Das System des Wissens, welches die Thatsache der Erfahrung aus unserem Selbstbewußtsein begründet, giebt uns die Freiheit, aber es nimmt uns die Realität und verwandelt damit auch die Freiheit in einen bloßen Traum. Ist der Mensch ein bloßes Naturproduct, so hat er keine Bestimmung, die man im Ernste so nennen könnte. Ist die Welt und unser Ich keine wahrhafte Realität, so kann ebenso wenig von einer Bestimmung des Menschen geredet werden. Um die wahrhafte Wirklichkeit als solche und mit ihr die Bestimmung des Menschen zu erfassen, reicht das Wissen nicht hin. Das System des Wissens wird daher einer Ergänzung bedürfen, die zugleich eine Vertiefung ist.

Drittes Capitel.

Die Bestimmung des Menschen: II Lösung des Problems aus dem Standpunkte des Glaubens.

I.

Der Begriff des Glaubens.

1. Das vorbildliche Handeln (das praktische Ich).

Das Vorgestellte ist nichts Reales an sich, aber es wird in ihm etwas Ursprüngliches und Reales gefordert, das außer der Vorstellung liegt und unabhängig ist von dieser, das auch ohne sie besteht und von ihr nicht verändert wird, zu dem sich die Vorstellung bloß zusehend verhält. Alle unsere Vorstellungen sind bedingt durch uns selbst. Daher kann das Reale nur in unserem ursprünglichen, von allen Vorstellungen unabhängigen Sein gesucht werden.

Was wir ursprünglich und unabhängig von allen Vorstellungen (Objecten) sind, können wir nur durch uns selbst d. h. nur in Folge unserer eigenen Thätigkeit sein. Nun ist das Ich zugleich Subject und Object, es ist zugleich denkend und gedacht. Wir sind daher selbständig, wenn wir von beidem, von unserem Denken und Sein, die alleinige Ursache sind, wenn wir mit voller Freiheit Begriffe entwerfen und ein diesen Begriffen ent-

ſprechendes Sein (einen außer dem Begriff liegenden Zuſtand) hervorbringen. Das hervorgebrachte Sein verhält ſich zu dem frei entworfenen Begriff, wie das Nachbild zu dem Vorbilde; das Vorbild iſt der Zweckbegriff, das Nachbild iſt deſſen Verwirklichung. Dieſe Verwirklichung fordert eine reelle Kraft, die ſich zu dem Zweckbegriff verhält, wie das Können zum Wollen. Unſer ſelbſtändiges Sein, in welchem allein wir zunächſt das Reale ſuchen, iſt mithin ein Thun, welches mit voller Freiheit (unabhängig von allen Vorſtellungen und Objecten) Zwecke ſetzt und ausführt.

Nun iſt freilich der Zweck auch eine Vorſtellung, ebenſo die Handlung, die aus ihr entſpringt und der Trieb zu einer ſolchen Handlung, und man könnte daher leicht einwenden, daß wir dieſe unſere Selbſtändigkeit auch nur vorſtellen und damit von neuem in jene Traum- und Scheinwelt gerathen, die keine Realität in ſich hat und dem Zweifel verfällt. Auch läßt ſich keinem wehren, daß er dieſe Reflexion macht (denn die Reflexion iſt eine Sache der Willkür) und den Zweifel in's Endloſe fortſetzt.

Indeſſen iſt der Zweckbegriff von jenen Vorſtellungen, denen der Kern der Realität fehlt, ſehr verſchieden. Dieſe Vorſtellungen waren Abbilder und immer wieder Abbilder; alles Wiſſen beſtand im bloßen Abbilden. Der Zweckbegriff iſt nicht Abbild, ſondern Vorbild. Wenn wir uns nur theoretiſch verhielten, ſo würden wir bloß Abbilder haben. Daß wir Zwecke ſetzen und Vorbilder entwerfen, iſt ſchon ein Beweis, daß wir nicht bloß theoretiſch ſind; das Vermögen der Zwecke ſtammt aus unſerem praktiſchen Weſen; wir haben uns mit dem Zweckbegriff in das praktiſche Gebiet unſerer Intelligenz verſetzt, wir ſind nicht mehr im Reiche des bloßen Wiſſens, in der Welt der Abbilder; daher kann uns auch der Zweifel, der dem Abbilde gegenüber entſteht

und dort in's Endloſe fortgehen kann, hier nicht mehr treffen und einholen *).

2. Der Glaube als urſprüngliche Gewißheit.

Der Zweckbegriff, von dem wir reden, iſt kein relativer und bedingter Zweck, den wir aus anderen Vorſtellungen zuſammenſetzen und ableiten; er iſt der Ausdruck unſerer urſprünglichen und unbedingten Selbſtthätigkeit, unſeres wahrhaft unabhängigen Seins, nicht eine Folge, ſondern der Grundzug unſeres praktiſchen Weſens. Wir können daher dieſen Zweck auch nicht vermitteln, bedingen, ableiten, ſondern ſeiner, wie unſerer ſelbſt, nur unmittelbar gewiß ſein. Wir können ihn nicht theoretiſch abbilden, ſondern nur praktiſch nachbilden d. h. verwirklichen. Daher iſt dieſer Zweck kein Gegenſtand des Wiſſens, ſondern des Glaubens im Sinne der urſprünglichen, unmittelbaren Gewißheit.

Wenn das Wiſſen unſere einzige Handlungsweiſe wäre, ſo gäbe es bloß Abbilder, alſo nichts Reales. Wenn es kein abſolutes Vorbild gäbe, ſo wären alle Abbilder grundlos und leer. Erſt durch das Vorbild (welches von keinem Abbilde herſtammt), durch das abſolute Vorbild, kommt Realität in die Abbilder. Aus unſerem urſprünglichen, ſelbſtthätigen, praktiſchen Weſen kommt der Zweckbegriff und mit ihm das Vorbild. Von hier entſpringt daher alle Realität. Aus der unmittelbaren Gewißheit unſeres Zwecks, unſerer Beſtimmung, die eines iſt mit unſerem Weſen, mit unſerem Triebe nach abſoluter Selbſtthätigkeit, mit dem Gefühl dieſes Triebes: aus dieſem Glauben ſtammt die Gewißheit aller Realität, ſo weit wir derſelben gewiß ſind. Das Reale wird nicht gewußt, es wird geglaubt. Ohne der Realität eines Objects, gleichviel welches, gewiß zu ſein, giebt es keine wahr-

*) Die Beſtimmung des Menſchen. III Buch. Glaube. S. 248—254.

hafte Ueberzeugung. Daher ist jene ursprüngliche Gewißheit der Grund aller Gewißheit, der Glaube der Grund aller Ueberzeugung. Und da die Gewißheit unseres absoluten Zweckes zusammenfällt mit der Gesinnung, so konnte Fichte sagen: „alle meine Ueberzeugung ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande."

Die Realität kann nie demonstrirt, sondern nur geglaubt werden. Auch die natürliche Ansicht hält an der Realität der Dinge fest nicht aus theoretischen Gründen, sondern aus praktischen, aus Interesse für eine Realität, die man hervorbringen will, — „der Gute, schlechthin um sie hervorzubringen; der Gemeine und Sinnliche, um sie zu genießen." Aus dem Glauben, aus der Gesinnung, aus dem Gewissen stammt alle Wahrheit. So verhält es sich mit allen Menschen, welche je das Licht der Welt erblickt haben. „Auch ohne sich dessen bewußt zu sein, fassen sie alle Realität, welche für sie da ist, lediglich durch den Glauben, und dieser Glaube dringt sich ihnen auf mit ihrem Dasein zugleich, ihnen insgesammt angeboren." „Wir werden alle im Glauben geboren *)."

3. Wissenschaftslehre und Glaubensphilosophie.

Jacobi und Fichte.

Hier stimmt Fichte wörtlich überein mit Jacobi. Wir heben diesen Punkt hervor, in welchem die Wissenschaftslehre ihrerseits sich augenscheinlich der jacobi'schen Glaubensphilosophie annähert. Der erste Berührungspunkt beider lag in dem Urtheile über die kantische Philosophie, von der Jacobi zuerst eingesehen hatte, daß sie völliger Idealismus sei und das Reale als solches in seiner Unabhängigkeit vom Ich verneinen müsse und in der That ver-

*) Ebendaselbst. III Buch. S. 254 — 255.

neine. Das war auch Fichte's Meinung und er rühmte in seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre gerade in diesem Punkte Jacobi als seinen Vorgänger. Nur daß er die kantische Lehre aus demselben Grunde bejahte und fortzubilden suchte, aus dem Jacobi sie verwarf. Das war ihr Gegensatz, dessen sich Jacobi stets deutlich bewußt blieb. Er setzte der kritischen Auflösung der Realität den unmittelbaren Glauben an dieselbe entgegen. Dieser Glaubenstheorie meinte Fichte, als er in die religiösen Fragen tiefer eindrang, sich wirklich zu nähern, und er sah damals seinen Abstand von Jacobi für weit kleiner an, als der letztere selbst. Keinen Philosophen nach Kant hat Fichte so anerkannt als diesen. In dem sonnenklaren Bericht stellt er Jacobi neben Kant als „einen gleichzeitigen Reformator der Philosophie", und in der Schrift über Nikolai nennt er ihn „einen der ersten Männer des Zeitalters, eines der wenigen Glieder in der Ueberlieferungskette der wahren Gründlichkeit"*). Uebrigens hatte Fichte schon in seiner Grundlegung der praktischen Wissenschaftslehre die Geltung der Realität für das Ich aus dem Gefühle erklärt, freilich zunächst nur phänomenologisch, aber er hatte bedeutsam hinzugefügt: „an Realität überhaupt, sowohl die des Ich als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt**)." In der That sind die Glaubenstheorien Jacobi's und Fichte's, so ähnlich sie in manchen Sätzen erscheinen mögen, in der Wurzel verschieden. Bei Fichte ist der Glaube durchaus praktisch motivirt, bei dem andern ist er unmittelbar theoretisch.

---

*) Vgl. oben Buch III. Cap. II. Nr. II. 3 b. S. 481 flgd. Fichte's sonnenkl. Bericht. S. W. I Abth. II Bd. S. 334. Fr. Nicolai's Leben u. s. f. Cap. VI. Anmerk. S. W. III Abth. III Bd. S. 31 flgd.

**) Vgl. oben Buch III. Cap. II. Nr. III. 4. S. 586.

4. Leben und Glaube.

Auf dem Standpunkte des bloßen Lebens war es unſere Selbſtvergeſſenheit, welche macht, daß die Objecte, in die wir verſenkt ſind, für uns den Charakter voller und alleiniger Realität haben*); dann kommt die Reflexion, welche die Realität der Objecte in bloße Vorſtellung auflöſt und macht, daß es auf dem Standpunkte des Wiſſens nichts wahrhaft Reales für uns giebt. Auf dem erſten Standpunkte gilt die Realität (der Objecte) nur phänomenologiſch, auf dem zweiten Standpunkte gilt ſie gar nicht; auf keinem von beiden giebt es eine an ſich gültige, von unſerer Vorſtellungsweiſe unabhängige Realität. Eine ſolche Realität giebt es erſt und allein auf dem Standpunkte des Glaubens, des Gewiſſens, der Gewißheit unſeres Handelns und unſeres Zwecks. Das Gewiſſen allein iſt jener feſte unverrückbare Punkt, in dem alle wahrhafte Realität beruht, an den ſich alle Realität der Objecte anknüpft; auch die des Lebens wird erſt von hier aus beſtätigt. Die Selbſtvergeſſenheit iſt die Wurzel der natürlichen Anſicht der Dinge; die Selbſtgewißheit iſt die Wurzel der Glaubensanſicht, in welcher das Reale als ſolches erfaßt wird; die natürliche Anſicht geht allem Wiſſen vorher, die Glaubensanſicht geht über alles Wiſſen hinaus: in der Bejahung der Realität ſtimmen beide zuſammen.

Das Gewiſſen entſcheidet endgültig über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit. Es iſt gewiß, was ich thun ſoll; es iſt gewiß, daß ich dem Gebote der Pflicht gehorchen ſoll. Was dieſen Gehorſam ermöglicht, was in ihm als Bedingung zu ſeiner Erfüllung vorausgeſetzt wird, das iſt eben ſo wahr und gewiß. So

*) Sonnenklarer Bericht. Vgl. oben Cap. I. Nr. III. 1. S. 805 flgd.

weit die nothwendigen Forderungen des Gewiſſens ſich erſtrecken, ſo weit erſtreckt ſich mit abſoluter Gewißheit das Gebiet der Realität. Was fordert das Selbſtbewußtſein? Das war die Grundfrage der Wiſſenſchaftslehre. Was fordert das Gewiſſen (die ſittliche Selbſtgewißheit)? Das iſt die Grundfrage der Glaubenslehre*).

II.

Die Objecte des Glaubens.

1. Die Realität der Sinnenwelt.

Das Gewiſſen fordert mit der Erfüllung der Pflicht zugleich die Realität der Objecte, auf welche die Pflicht ſich bezieht. Die Pflicht der Selbſterhaltung hat keinen Sinn, wenn der Leib, das phyſiſche Bedürfniß, der Nahrungstrieb, die Objecte dieſes Triebes, Speiſe und Trank u. ſ. f. bloße Vorſtellungen ſind und keine wirklichen Dinge. Sie ſind wirkliche Dinge. Das Gewiſſen realiſirt die Vorſtellung der Sinnenwelt. So gewiß die Pflicht exiſtirt unabhängig von meiner Vorſtellung, ſo gewiß exiſtirt unabhängig von dieſer auch das Object der Pflicht. Die Pflicht, andere Weſen meines Gleichen als vernünftige und ſelbſtſtändige Weſen zu behandeln, hat keinen Sinn, wenn dieſe Weſen nur Schatten meiner Einbildung, nur meine Vorſtellungen und nicht in Wahrheit wirkliche Perſonen außer mir wären. Sie ſind wirkliche Perſonen. Das Gewiſſen realiſirt dieſe Vorſtellung. Schon das Rechtsgefühl gründet ſich auf den Glauben an dieſe Realität. Unmöglich kann ich von anderen die Achtung meiner Freiheit als Recht in Anſpruch nehmen, ohne ihnen das Vermögen dieſer Achtung, alſo auch das Vermögen mich zu verletzen und damit eigene Selbſtändigkeit und Realität zuzuſchrei-

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. I. S. 259.

ben, ohne also an ihre Realität zu glauben. Selbst der äußerste Idealist, der alle Dinge und sich selbst für bloße Vorstellungen erklärt, will von anderen keineswegs als bloße Vorstellung behandelt sein; er will nicht, daß andere willkürlich und gewaltthätig in seine Existenz eingreifen, er bekennt dadurch, daß er sich und die anderen nicht für bloße Vorstellungen, sondern für wirkliche Wesen hält, von deren Realität er überzeugt ist.

2. Die praktischen Beweisgründe der Realität des Nicht-Ich.

Unter den Einwänden auf flacher Hand, die man der Wissenschaftslehre von jeher gemacht und gewöhnlich in plumpester Weise ausgedrückt hat, war es stets eine besonders beliebte Instanz, daß Hunger und Durst das Ich am besten von der Realität des Nicht-Ich überzeugen können, und wenn es noch immer nicht genug überzeugt sei, so thue man gut, ihm handgreiflich zu Leibe zu gehen, wenn nicht gar den Schädel einzuschlagen, um die Realität des Nicht-Ich außer allen Zweifel zu setzen. Diese Argumente ad hominem sind nicht theoretische, sondern praktische Beweise für die Realität der Dinge; diese praktischen Beweise läßt Fichte nicht nur gelten, sondern braucht sie selbst gegen den bloßen Idealismus des Wissens. Wer daher der Wissenschaftslehre solche Einwürfe macht, in der Einbildung, sie damit zu überraschen, der beweist bloß, daß er Fichte nicht gelesen und darum von ihm nicht gelernt hat, diese Einwürfe richtig zu machen, womit sie freilich aufhören, Einwürfe zu sein.

Auf Grund des Gewissens bin ich von meiner Realität überzeugt, darum auch von der Realität anderer vernünftiger Wesen außer mir, von der Realität der gegenseitigen Einwirkung dieser Vernunftwesen, von der Realität des Mediums dieser Ein-

wirkung, von der Realität der Sinnenwelt. „Wir sind genöthigt anzunehmen, daß wir überhaupt handeln und daß wir auf eine gewisse Weise handeln sollen; wir sind genöthigt, eine gewisse Sphäre dieses Handelns anzunehmen: diese Sphäre ist die wirkliche und in der That vorhandene Welt, so wie wir sie antreffen; und umgekehrt, diese Welt ist absolut nichts anderes als jene Sphäre und erstreckt auf keine Weise sich über sie hinaus. Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewußtsein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt von dem Bewußtsein der Welt das Bedürfniß des Handelns; dieses ist das erste, nicht jenes, jenes ist das abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft*)."

3. Der irdische Weltzweck. Das Weltbeste.

Meine Handlung geht auf einen Zweck, den sie verwirklichen will: sie will einen Zustand hervorbringen, der wirklich sein soll in der Zukunft. Ihr Object und ihr Schauplatz ist die Welt; sie geht daher auf einen künftigen Weltzustand, sie will die Welt verändern, und zwar in der Richtung, welche der sittliche Endzweck vorschreibt, d. h. sie will die Welt verbessern; ihr Zweck ist der künftige bessere Weltzustand, also die nothwendige Veränderung (Verbesserung) des vorhandenen.

Das pflichtmäßige Handeln steht darum in der Ueberzeu-

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. I. S. 260 — 263.

„Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht; dieß ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung." Ueber den Grund unseres Glaubens u. s. f. S. W. II Abth. III Bd. S. 185.

gung, daß dieſe vorhandene wirkliche Welt verbeſſerungsbedürftig iſt. Sie iſt es, ſo weit der Blick reicht. Ein großer Theil der Menſchheit liegt noch außerhalb aller Cultur, in den Feſſeln der rohen Naturgewalt, in der Wildheit des Daſeins; innerhalb der Civiliſation, welche Völker vereinigt und Staaten gebildet hat, bekriegen ſich die Völker; innerhalb der einzelnen Staaten herrſcht das Unrecht in der Form des Geſetzes, und ſelbſt innerhalb der guten Beſtrebungen, in der Welt der ſittlichen Arbeit, hält jeder ſein Geſchäft für das beſte und wichtigſte und kümmert ſich nicht um den ſittlichen Geſammtzweck.

Wir ſind überzeugt von der Wirklichkeit dieſer Mängel, dieſer Zuſtände, die in der That ſind und nicht ſein ſollen. Dieſe Weltmängel enthalten für uns ſo viele Weltaufgaben, von deren wirklicher Geltung wir eben deßhalb auch überzeugt ſind. Die Ausbreitung der Cultur in der noch nicht civiliſirten Welt, die Errichtung des Rechtsſtaates in der civiliſirten, wodurch nach außen die Kriege beſeitigt, nach innen die Gerechtigkeit befördert, die Herrſchaft des Unrechts, der ſelbſtſüchtigen Intereſſen, und damit die öffentliche Verſuchung zum Böſen aus dem Wege geräumt, der Friede gegründet und dadurch die Menſchen getrieben werden, ſich zu gemeinſchaftlichen Culturzwecken zu vereinigen: das ſind Aufgaben, nothwendig zu ergreifen und zu löſen, um den Uebeln der Welt abzuhelfen *).

Alle dieſe Aufgaben gehen auf die vorhandene Welt, auf den Zweck des irdiſchen Lebens, auf das Weltbeſte. Dieſes irdiſche Ziel iſt erreichbar. Es wird erreicht durch einen ſolchen Cauſalzuſammenhang der Handlungen, aus dem nothwendig die Beſeitigung der Uebel, die Verbeſſerung der Weltzuſtände hervorgeht. Nun zeigt der Weltlauf, daß in dieſem Zuſammen-

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. II. S. 264—278.

hange die sittliche Absicht der Weltverbesserung keineswegs die Sache ausrichtet, daß sie oft das Wenigste, oft gar nichts vermag, oft sogar mit dem besten Willen den Zustand der Dinge verschlimmert. Vielmehr sind es häufig gerade die Laster und Unthaten, welche die Welt vorwärts bringen. Die selbstsüchtigen und schlechten Interessen bekämpfen sich gegenseitig, richten sich gegenseitig zu Grunde und erzeugen dadurch von selbst ungewollt den besseren Zustand. Ganz unabhängig von der Gesinnung wächst, gedeiht, erhält sich das Weltbeste. Es kommt so oft ohne alle moralische Absicht zu Stande; es ist kein Zweifel, daß es überhaupt unabhängig von aller moralischen Absicht, durch ein richtiges Ineinandergreifen der Handlungen, durch ein richtiges Berechnen der Erfolge zu Stande gebracht werden kann. Die Gesinnung, in welcher gehandelt wird, thut hier nichts zur Sache; die äußere That mit ihren Erfolgen gilt hier alles. Der irdische Weltzweck kann erreicht werden durch einen bloßen Mechanismus menschlicher Handlungen *).

4. Die überirdische Welt.

In diesem Mechanismus hat die menschliche Freiheit keinen Spielraum, sie ist daher zur Erreichung des irdischen Weltzweckes vollkommen entbehrlich. Verglichen mit diesem Zwecke, ist das Sittengesetz in unserem Innern leer und überflüssig. Ist nun unsere Freiheit keine leere Vorstellung, sondern unsere wahrhafte Wirklichkeit, so kann jener Weltzweck, der durch einen Causalzusammenhang ohne Freiheit zu erreichen ist, unmöglich unsere ganze Bestimmung sein. Gilt das Sittengesetz als absolute Realität, so kann es unmöglich leer und überflüssig, so kann der irdische Weltzweck unmöglich unser letzter Zweck, so kann die

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. III. S. 278 — 282.

vorhandene wirkliche Welt unmöglich unsere alleinige Wirklichkeit sein. Es ist etwas in mir, das in diesem Leben ohne Anwendung, das für den höchsten irdischen Zweck selbst zwecklos und überflüssig ist; ich muß daher einen Zweck haben, der über dieses Leben hinausgeht; es muß daher eine wirkliche Welt geben, welche die irdische nicht ist, sondern weiter reicht als diese: eine überirdische Welt. Das Sittengesetz fordert die Realität einer solchen Welt; das Gewissen realisirt diese Vorstellung.

In dieser anderen überirdischen Welt gilt nicht die äußere That mit ihren Erfolgen, nicht die That als Glied in dem Causalnexus der Thaten, sondern die absolut freie Handlung, der Wille als solcher, die bloße von allem Causalzusammenhang unabhängige Gesinnung. In der Sinnenwelt herrscht die That, in der Vernunftwelt die Gesinnung; dort ist die Bewegung das Wirkende und Lebendige, hier ist das Wirkende und Lebendige einzig und allein der Wille. Ich bin absolut frei und sinnlich zugleich; ich lebe in beiden Welten, zugleich in der irdischen und überirdischen, in der Sinnenwelt und in der Vernunftwelt, also lebe ich schon hier auch in jener anderen überirdischen Welt, ich lebe schon auf Erden im Himmel. „Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf“ *).

5. Die beiden Welten. Glauben und Schauen.

Die Wiedergeburt.

Wie wir die beiden Welten auch unterscheiden und diesen Unterschied in Worten ausdrücken, als sinnliche und übersinnliche, zeitliche und ewige, gegenwärtige und künftige, irdische und überirdische Welt; so sind doch beide nicht so unterschieden, daß die

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. III. S. 281—283. Vgl. S. 285.

zweite erſt da für uns anfängt, wo die erſte für uns aufhört, ſondern beide Ordnungen ſind urſprünglich in uns, jene überſinnliche Welt iſt daher in jedem Moment unſeres Daſeins auf gleiche Weiſe gegenwärtig: unſere That fällt in die Sinnenwelt, unſere Geſinnung (der reine pflichtmäßige Wille) lebt und wirkt in der überſinnlichen. Und da unſere That nichts ausdrücken ſoll als unſere Geſinnung, ſo iſt der gute Wille das Band, welches beide Welten miteinander verknüpft. Hieraus erhellt, welches Leben ich in der Sinnenwelt führe. Ich bethätige meine Geſinnung, ich erfülle meine Pflicht, ohne auf den Erfolg zu rechnen, ohne durch den Nichterfolg irre zu werden, ohne die Früchte meiner That zu ernten, ohne ſie auch nur ernten zu wollen. Vielmehr würde die Abſicht auf den Erfolg in der Sinnenwelt die Bedingung aufheben, unter der allein ich Glied der überſinnlichen Welt bin. Dagegen wird die Bedingung, unter der ich der Sinnenwelt angehöre, keineswegs dadurch aufgehoben, daß ich handle ohne Abſicht auf die Erfolge; im Gegentheil dadurch allein bewähre ich, daß ich die Pflicht bloß um ihrer ſelbſt willen thue, daß ich in Wahrheit ein lebendiges Glied bin der überſinnlichen Welt.

Ich könnte ein ſolches Glied nicht ſein, wenn ich nur handeln wollte in Abſicht auf den Erfolg und darum in der Sinnenwelt, weil ſie mir den Erfolg vorenthält, weil in ihr die reine Geſinnung fruchtlos bleibt, nicht handeln wollte. Ich wirke nur um der Pflicht willen, nur für die ewige Welt; aber ich würde für dieſe gar nicht wirken können, ohne für die Sinnenwelt wenigſtens wirken zu *wollen**).

Ich bin gewiß, daß der reine pflichtmäßige Wille nichts Fruchtloſes iſt, ſondern Glied einer ewigen Ordnung, Urſache

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. III. S. 285.

ewiger Folgen; ich bin dieser Folgen gewiß, auch wenn ich sie nicht sehe, mitten in einer Welt, die mir die Nichterfolge und die Fruchtlosigkeit des guten Willens durch die tägliche Erfahrung aufdrängt: darum ist mein Leben in dieser Welt „ein Leben im Glauben." Es wird „ein Leben im Schauen sein," wenn mir die Folgen des guten Willens, deren ich gewiß bin, auch gegenwärtig sein werden. Der Glaube vollendet sich im Schauen; nicht als ob er dadurch seiner Sache erst gewiß würde, er kann den Grad dieser Gewißheit nicht erhöhen, denn sie ist von vornherein absolut [sonst wäre sie nicht Glaube], er vollendet nur seinen Lebenszustand *).

Wenn meine Nichterfolge in der Sinnenwelt mich irre machen könnten, so lebte ich nicht im Glauben, so wäre mein Glaube nichts. Wenn ich an der Sinnenwelt haftete, verflochten in das Getriebe ihrer Interessen, so würde mich jeder Nichterfolg irre machen. Darum ist der Glaube an das Ewige nur möglich, wenn ich die Interessen, die an der Sinnenwelt haften, vollständig aufhebe, wenn ich auf das Irdische ein für allemal vollständig resignire, wenn ich, wie die Schrift sagt, der Welt absterbe. Dieses der Welt Absterben ist die Wiedergeburt im Glauben, die Umwandlung des Willens; es giebt keinen anderen Weg zum Licht als durch die Läuterung des Willens, keinen anderen zur Lebensweisheit als durch die Reinigung des Herzens **).

6. Der unendliche Wille. Gottesglaube.

a. Das Gesetz der übersinnlichen Welt.

Das Band, welches an die Ursache unwiderruflich die Wirkung und an diese neue Wirkungen anknüpft, nennen wir Gesetz:

*) Ebendaselbst. S. 286.

**) Ebendaselbst. S. 292.

es ist die Bedingung, welche macht, daß etwas Ursache ist. Nun bin ich gewiß, daß der gute Wille nicht zwecklos ist, daß er Wirkungen hat, die in die Ewigkeit gehen; ich glaube an die Realität dieser Wirkungen, also an das Gesetz, welches sie mit dem guten Willen nothwendig verbindet. Ich bin dieses Gesetz nicht, ich bin es nicht, der den Willen, den bloßen Willen, zu einer solchen Ursache macht. So wenig mein Bewußtsein über sich selbst und seine Vorstellungen hinausgehen kann, so wenig kann mein Wille über seine Sphäre hinaus wirken. Diese Sphäre ist nur die Gesinnung. Innerhalb dieser Sphäre bin ich absolut frei; außerhalb derselben bin ich absolut ohnmächtig, und doch bin ich gewiß, daß ich durch meine Gesinnung außerhalb derselben absolut wirksam bin.

Auf den Willen kann nur der Wille einwirken. Nur der Wille kann den Willen zur Ursache machen. Und da der endliche Wille nicht über sich hinauswirken, sich nicht selbst zur Ursache von Wirkungen machen kann, die außerhalb seiner Sphäre liegen, so kann jenes Gesetz, von dessen Realität ich überzeugt bin, nur ein unendlicher Wille sein: ein solcher, dessen wollen gleich geschehen, dessen gebieten gleich hinstellen ist. Nur in einem solchen unendlichen Willen kann das Gesetz und die moralische Ordnung gegründet sein, in welcher mein Wille ewige Folgen hat. Daß mein Wille pflichtmäßig gesinnt ist, daß ich der Stimme des Gewissens gehorche, ist meine Sache; daß aber dieser pflichtmäßige Wille Glied einer Welt ist, einer moralischen Ordnung: das ist Wirkung allein des unendlichen Willens; er ist das Band und der Vermittler zwischen mir und der übersinnlichen Welt*).

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 294 — 299.

b. Die Schöpfung der Sinnenwelt.

In der moraliſchen Ordnung hat der Wille (die bloße Geſinnung) ewige Folgen. Wille kann nur auf Willen einwirken. Die moraliſche Ordnung iſt eine Geiſterwelt, in der die verſchiedenen und von einander unabhängigen Willen gegenſeitig auf einander einwirken und ſich zu einer Gemeine vereinigen, die von einem und demſelben Willen, von einer und derſelben Geſinnung belebt wird. Dieſe Geiſterharmonie iſt nur möglich in und durch den unendlichen Willen: er iſt das Band der Geiſter, er iſt die gemeinſchaftliche Quelle der Geiſterwelt und ihrer Harmonie*).

Dieſe Geiſterharmonie wäre nicht möglich, wenn die Geiſter nicht gegenſeitig auf einander einwirken, ſich gegenſeitig mittheilen und verſtehen könnten. Dieſe gegenſeitige „Geiſterkunde" iſt die Bedingung der Geiſterharmonie, der Geiſterwelt. Und die „Geiſterkunde" wäre nicht möglich, ohne daß wir übereinſtimmen über unſere Gefühle, Anſchauungen, Denkgeſetze, ohne daß wir auf gleiche Weiſe dieſelbe gemeinſchaftliche Sinnenwelt vorſtellen. Der unendliche Wille, der die moraliſche Uebereinſtimmung der Geiſter bedingt und begründet, iſt auch die Bedingung und der Grund aller Geiſterharmonie: er macht, daß wir dieſelbe Sinnenwelt erblicken, er iſt der „Weltſchöpfer in der endlichen Vernunft," er erſchafft die Welt nur in unſerem Gemüth: die Bedingung, woraus ſich die moraliſche Welt entwickelt, den Ruf zur Pflicht, und die Bedingung (Medium), wodurch ſich die ſinnliche bildet, unſere übereinſtimmenden Gefühle, Anſchauungen, Denkgeſetze. „Nur die Vernunft iſt, die unendliche an ſich, die endliche in ihr und durch ſie." „Es iſt ſein Licht, durch welches wir das Licht und alles, was in dieſem Lichte uns erſcheint, erblicken. Alles unſer Leben iſt ſein

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. IV. S. 299.

Leben." Wir leben nur in ihm, wir ſehen und erkennen alles in ihm und durch ihn, auch unſere Pflicht. Unſer pflichtmäßiger Wille iſt ſein Wille: darum allein iſt er mächtig und in alle Ewigkeit wirkſam. In ihm haben wir unſeren Urſprung, in unſerer ſittlichen Geſinnung iſt er wahrhaft gegenwärtig und wirkſam: ſo iſt er in Wahrheit, wie die kindliche Einfalt ihn empfindet, unſer Herzenskündiger und unſer Vater; er iſt der unendliche Wille, wir der endliche; darum iſt er durch keine Steigerung unſeres Weſens, durch keine Erweiterung unſerer Schranken, durch keine menſchliche Analogie, auch nicht die der Perſönlichkeit, faßbar; er iſt nicht dem Grade, ſondern der Art nach von uns verſchieden *).

7. Die religiöſe Weltanſchauung.

a. Pantheismus.

In dieſem Gottesglauben ruht die religiöſe Weltanſchauung, in der ſich alle Widerſprüche in und außer uns auflöſen in eine volle befriedigte Harmonie. Die Vorſtellung der Sinnenwelt iſt gegründet in den theoretiſchen Bedingungen meiner Natur (meinem Empfinden, Anſchauen, Denken), dieſe Bedingungen ſelbſt ſind gegründet in meinem praktiſchen Weſen, in dem Willen zur Pflicht, in dem Gewiſſen; mein Gewiſſen iſt gegründet in dem unendlichen Willen, in Gott; ſo iſt die moraliſche Ordnung, die Geiſterwelt, die Uebereinſtimmung der Geiſter, ihre gemeinſame Vorſtellung der Sinnenwelt, dieſe ſelbſt in Gott gegründet: ſo iſt alles, was iſt, in ihm und nichts außer ihm. Die ganze Welt iſt ein Strom göttlichen Lebens, aus derſelben einen Quelle entſprungen, in derſelben Richtung nach demſelben Ziele bewegt, welches eins iſt mit dem Urſprung. „Jetzt erſcheint mei-

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. IV. S. 299 — 305.

nem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. Die todte lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließt und wogt und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und That, von ursprünglichem Leben, von deinem Leben, Unendlicher: denn alles Leben ist dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt in das Reich der wahren Schönheit. Ich bin dir verwandt, und was ich rund um mich herum erblicke, ist mir verwandt; es ist alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geisteraugen mich an und redet mit Geistertönen an mein Herz." „Dein Leben, wie es der Endliche zu fassen vermag, ist sich selbst schlechthin durch sich selbst bildendes und darstellendes Wollen; dieses Leben fließt, im Auge des Sterblichen mannichfach versinnlicht, durch mich hindurch herab in die ganze unermeßliche Natur." „Ein zusammenhängender Strom, Tropfen an Tropfen, fließt das bildende Leben in allen Gestalten und allenthalben, wohin ihm mein Auge zu folgen vermag, und blickt mich an, aus jedem Punkte des Universums anders, als dieselbe Kraft, wodurch es in geheimem Dunkel meinen Körper bildet." „Aber rein und heilig und deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm sein kann, fließet dieses dein Leben hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Aether der einen Vernunftwelt, undenkbar und unbegreiflich und doch offenbar daliegend vor dem geistigen Auge*)."

b. Optimismus.

In dieser pantheistischen Anschauungsweise, die das Weltall auffaßt als Erscheinung des göttlichen Lebens und Wollens, liegt unmittelbar der Gedanke der Theodicee. Die gesammte Weltordnung erscheint als Ausdruck des unendlichen Willens. Jedes

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 315 — 316.

ihrer Glieder, jede ihrer Begebenheiten ist von Gott gewollt, gefügt und darum wohlgeordnet. Auch die Sinnenwelt ist eine nothwendige Bedingung in dem göttlichen Weltplan, der irdische Weltzweck ein Mittel zur moralischen Vollendung der Menschheit, die Uebel der Welt, die physischen und moralischen, Mittel zur Erreichung des irdischen Weltzwecks; selbst das Böse in der Welt, weil es bekämpft werden soll und zu seiner Bekämpfung bestimmte Pflichten in uns aufruft, ist ein Ruf zur Pflicht, eine Stimme Gottes, die zu unserem Gewissen redet, und in diesem Sinne gilt auch vom Bösen, daß es ist nur durch den ewigen göttlichen Willen. „So ist alles gut, was da geschieht, und absolut zweckmäßig. Es ist nur eine Welt möglich, eine durchaus gute." „Ich weiß, daß ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut und unfehlbar ausführt; und in dieser Ueberzeugung ruhe ich und bin selig *)."

III.

Summe des Ganzen.

Vergleichung mit Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz und Kant.

Das Gewissen realisirt die Vorstellung der Sinnenwelt, der Menschheit, der moralischen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung. Oder anders ausgedrückt: das Gewissen macht, daß wir von der Realität unseres Zwecks (der Pflicht), darum auch von der Realität der Objecte und des Schauplatzes unserer pflichtmäßigen Wirksamkeit, von der Realität der Sinnenwelt, der Menschheit, der sittlichen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung, von der Realität des göttlichen Willens, der alles in allem ist, mit absoluter Sicherheit überzeugt sind. Diese Ueberzeugung ist unser Glaube. Dieser Gottesglaube ist unsere

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 307. S. 313.

Religion. Das von der religiösen Weltanschauung durchdrungene Leben ist unsere Seligkeit. Selbstvergessenheit macht den Charakter des Lebens und der Wirklichkeit. Religiöse Selbstvergessenheit, Versenktsein in die Anschauung des göttlichen Lebens, macht unser Dasein zum „seligen Leben".

Das Gewissen ist die Stimme Gottes in uns, die praktische Gottesidee, durch die allein wir der eigenen Realität und der Realität der Dinge außer uns gewiß werden. Hier treffen wir eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen Fichte und Descartes. Man hat die Ausgangspunkte beider häufig verglichen und darf diese Vergleichung ausdehnen bis in die Art und Weise, wie sich in beiden der Zweifel an aller Realität und die Selbstgewißheit als Grund aller anderen Gewißheit ausspricht. Ebenso wichtig, aber weniger bemerkt ist die Aehnlichkeit und der Unterschied beider in der Auflösung jenes Zweifels, in der Begründung und Befestigung der Realität. Was bei Descartes die theoretische Gottesidee ist und leistet, das ist und leistet bei Fichte die praktische Gottesidee oder das Gewissen.

Nur in und durch Gott sind wir sicher, daß wir in keiner Traumwelt leben, sondern in einer wirklichen und gemeinschaftlichen Welt, sind wir unserer Uebereinstimmung und der Wirklichkeit unserer Objecte sicher. „Er ist das Band der Geister"; „wir sehen die Dinge in Gott": so sagte Malebranche in folgerichtiger Abkunft von Descartes; so sagt wörtlich in der folgerichtigen Entwicklung seiner eigenen Gedanken auch Fichte.

Ist aber die Realität unserer Objecte, unsere Uebereinstimmung, wir selbst in Gott gegründet, so ist nichts, das außer ihm wäre; unser Licht ist sein Licht, unser Leben ist sein Leben, er ist alles in allem, die ewige Weltordnung selbst. Die Gottesidee von Descartes und Malebranche erweitert sich zur Gottes-

idee Spinoza's, zu dem Gedanken des All-Einen, zur pantheistischen Weltanschauung. Denselben Gang nimmt Fichte's Gottesidee. Das ist, was man seine „Annäherung an Spinoza" genannt hat, nur daß bei diesem die ewige Ordnung der Dinge naturalistisch, bei Fichte moralisch gefaßt wird; aber das eine Weltgesetz gilt bei beiden so, daß wir es nur begreifen, indem wir der Sinnenwelt und ihren Begierden entsagen und absterben.

Ist die Weltordnung eine göttlich gewollte, also gleich der göttlichen Weltregierung, so ist sie durchgängig gut und vollkommen, und auch ihre Uebel sind nothwendige und wohlgeordnete Mittel zum Guten. In diesem Gedanken der Theodicee, gegründet auf die Idee der höchsten Weisheit und Güte, stimmt Fichte überein mit Leibniz. Auch bei Leibniz ist die Sinnenwelt gegründet in unserer Vorstellung, in den vorstellenden Kräften der Monaden, und diese sind gegründet in Gott. Auch die Idee der Weltharmonie als eines unendlichen Stufenreichs göttlichen Lebens und göttlicher Vollkommenheit ist ein Berührungspunkt zwischen Leibniz und Fichte.

Aber die Wirklichkeit der göttlichen Weltordnung ist bei Fichte nicht Gegenstand der theoretischen Erkenntniß, nicht Sache des Wissens, sondern des Glaubens und der im Glauben gegründeten religiösen Weltansicht: darin unterscheidet er sich von den dogmatischen Philosophen und stimmt überein mit Kant. So wiederholen sich hier in Fichte auf eine eigenthümliche und zugleich nothwendige Weise Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz und Kant.

Im Rückblick auf seine früheren Schriften, durfte Fichte sagen, daß er in der Bestimmung des Menschen die Entwicklung seiner Glaubenslehre gegenwärtig am weitesten fortgeführt habe. Das gilt namentlich in Betreff der Gottesidee und

des religiösen Lebens. Religion ist Leben, Leben in Gott, seliges Leben. Die sittliche Entwicklung der Menschheit vollendet sich in der Religion. Hier eröffnen sich die nächsten Aufgaben: die Religionslehre als „Anweisung zum seligen Leben" und die Entwicklung der Menschheit zur Religion in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters".

Die Schrift über die Bestimmung des Menschen enthält die Begründung der Wissenschaftslehre aus der natürlichen Ansicht der Dinge, die im Zweifel endet, die Begründung des Glaubens aus dem Wissen, das sich in Traum und Schein auflöst, die Vollendung der Wissenschaftslehre in der Glaubenslehre: so umfaßt sie in der Summe das ganze System mit dem Keime zu neuen Entwicklungen und bildet daher recht eigentlich den Uebergang zur letzten Periode und deren bedeutsamen Anfang.

Viertes Capitel.

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

Unter den Berufspflichten des Gelehrten gab es eine, auf welche alle übrigen sich stützten, und von deren Erfüllung die der anderen abhing. Der Gelehrte soll die künftigen Bildner des Menschengeschlechts erziehen; er kann es nur dann, wenn er die gegenwärtige Bildung selbst in sich trägt in der vollkommensten und lebendigsten Weise, wenn er auf der Höhe steht des eigenen Zeitalters; und da jede Erhebung in dem Fortgange der Menschheit nur möglich ist durch die Erkenntniß des vorhandenen Zustandes, so ist es die Einsicht in das Wesen des eigenen Zeitalters, die unter den Pflichten des Gelehrten recht eigentlich den Mittelpunkt ausmacht. Was Fichte in seiner Sittenlehre und in seinen Vorlesungen über die Bestimmung und das Wesen des Gelehrten von dem letzteren fordert, ist zugleich eine Aufgabe, die er sich selbst stellt. Seine Vorträge über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters hängen damit genau zusammen; sie sind dem Zeitpunkte wie dem Geiste nach den erlanger Vorträgen über das Wesen des Gelehrten unmittelbar benachbart, sie fallen in den Winter von 1804 zu 1805, diese in den darauf folgenden Sommer. Auf ihre Zusammengehörigkeit mit der

Schrift über die Bestimmung des Menschen und den Anweisungen zum seligen Leben habe ich schon am Schlusse des vorigen Capitels hingewiesen*). Ich will gleich hinzufügen (was später erst sich näher erklären läßt), daß auch die Reden an die deutsche Nation so genau mit diesen Vorträgen verbunden sind, daß Fichte selbst sie als deren Fortsetzung wollte angesehen wissen.

I.

Grundbegriff des Zeitalters.

1. Grundbegriff der Menschheit.

Das gegenwärtige Zeitalter soll in seinen Grundzügen geschildert werden, nicht etwa durch eine Sammlung empirischer Beobachtungen, sondern so, daß aus dem Wesen dieses Zeitalters, aus dem Grundbegriffe desselben jene Grundzüge abgeleitet werden als nothwendige Phänomene. Der Grundbegriff verhält sich zu den Grundzügen, wie die Einheit zu der Mannigfaltigkeit, die aus ihr hervorgeht. Die Fassung der Aufgabe ist daher rein philosophisch. Zunächst ist dieser „Grund- oder Einheitsbegriff", aus dem die Ableitung geschehen soll, zu finden.

Nun ist ein bestimmtes Zeitalter selbst nur ein Glied in dem Zusammenhange aller Zeitalter, in dem Entwicklungsgange der gesammten Menschheit, es ist eine unter allen möglichen Epochen der gesammten Zeit und kann seinem Wesen nach nur aus diesem

*) S. oben S. 859. Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, daß Fichte's Schilderung des gegenwärtigen Zeitalters mit seiner Schrift über Nikolai in einer Reihe von Zügen ungesuchter Weise übereinstimmt. Was Fichte dort an einem Individuum dargestellt hatte, wird hier aus dem Charakter des Zeitalters entwickelt, für dessen Typus ihm Nikolai als eins der besten Exemplare galt. Man vergl. in dieser Rücksicht besonders dieses Capitel Nr. II. 1—3.

Zusammenhange richtig begriffen werden. Darum erweitert sich die Aufgabe. Welche Epoche der Menschheit ist das gegenwärtige Zeitalter? Hier erhebt sich die Vorfrage: welches überhaupt sind die Epochen der Menschheit? Welches ist der Grund- und Einheitsbegriff des gesammten menschlichen Erdenlebens?

Wir nehmen die Menschheit als Gattung und fragen, welche Epochen diese Gattung in ihrem Leben nothwendig durchlaufen muß? Die Frage löst sich aus der richtigen Einsicht in die Bestimmung des Menschen, in den Zweck seiner Entwicklung, in den Weltplan der Menschheit. Dieser Zweck ist das Vorbild, das wir verwirklichen, das Vernunftgesetz der menschlichen Natur, das wir erfüllen sollen: wir sollen vernunftgemäß leben. Da aber die Vernunft unser eigenes selbstthätiges Wesen ausmacht, so soll der Mensch dieses Vorbild sich selbst setzen und es mit Bewußtsein und Freiheit verwirklichen: er soll sein Leben „nach der Vernunft mit Freiheit einrichten". So formulirt sich der Zweck des gesammten Erdenlebens. Daraus erhellen die nothwendigen Epochen seiner Entwicklung*).

2. Die Hauptepochen der Menschheit.

a. Anfang und Ziel.

Was die Menschheit erst vermöge der Freiheit aus sich machen soll, das kann sie unmöglich schon sein vermöge der Freiheit. Das Grundgesetz alles menschlichen Lebens ist die Vernunft, dieses Gesetz kann nicht aufhören zu wirken, aber der Unterschied ist, ob es als Naturgesetz oder als Freiheitsgesetz wirkt; ob das vernunftmäßige Leben ein Product unserer Freiheit ist oder nicht. Wirkt die Vernunft in uns als Naturgesetz, so handeln wir

*) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. S. W. III. Abth. II Bd. I Vorlesung. S. 3—7.

dieſem Geſetze gemäß ohne ein Bewußtſein der Gründe, alſo nach einem dunkeln Gefühl, die Vernunft iſt nicht unſer bewußter, mit Freiheit entworfener Zweck, ſondern ſie herrſcht als Inſtinct oder als blinder Trieb. Wir werden demnach in der Menſchheit zwei Hauptepochen unterſcheiden: in der einen herrſcht der Vernunftinſtinct, in der andern die Vernunftfreiheit; jene iſt nothwendig die erſte und niedere, dieſe die ſpätere und höhere Stufe. Es iſt nothwendig, daß die Menſchheit von jener niederen Stufe übergeht zu dieſer höheren. Aber wie iſt ein ſolcher Uebergang möglich*)?

b. Die Uebergangsepochen.

Die beiden Epochen verhalten ſich, wie das blinde Vernunftleben zum ſehenden; das Bewußtſein macht die Vernunft ſehend, ihrer ſelbſt mächtig und frei: es iſt daher das Vernunftbewußtſein oder die „Vernunftwiſſenſchaft," wodurch jener Uebergang vermittelt und der Vernunftinſtinct aufgehoben wird zur Vernunftfreiheit. Dieſes Mittelglied bildet eine dritte Epoche zwiſchen den beiden früheren.

Indeſſen kann von dem Vernunftinſtinct zur Vernunftwiſſenſchaft auch nicht unmittelbar fortgeſchritten werden. Es iſt hier als Mittelglied ein Zwiſchenzuſtand nöthig, in dem wir vom Vernunftinſtincte uns erſt losmachen und befreien. Der Trieb zu einer ſolchen Befreiung kann aber erſt dann eintreten, wenn wir die Herrſchaft des Vernunftinſtinctes als einen Zwang, als ein uns auferlegtes Joch empfinden, das wir abſchütteln wollen. Der Zwang kommt von außen. So lange die Vernunft als Inſtinct herrſcht, empfinden wir ihre Herrſchaft nicht als Zwang; ſie muß uns gegenübertreten als fremdes Geſetz, als äußere Gewalt, als Autorität, um als eine zwingende Macht empfunden

*) Ebendaſelbſt. I Vorleſung. S. 7—9.

zu werden, gegen welche unſer perſönlicher Freiheitstrieb reagirt. Es treten mithin zwiſchen die Epoche des Vernunftinſtincts und die der Vernunftwiſſenſchaft zwei andere Epochen ein, welche den Uebergang vermitteln: die Herrſchaft der Vernunftautorität und die Befreiung von dieſer Herrſchaft, unmittelbar von der Autorität, mittelbar von dem Inſtinct und dadurch von der Vernunft überhaupt, eine Befreiung, die in der Auflöſung alles Bindenden beſteht, die mit der Autorität auch die Vernunft ſelbſt über Bord wirft und ſo zu ſagen das Kind mit dem Bade ausſchüttet.

Es ſind demnach fünf Hauptepochen, durch welche die menſchliche Gattung fortſchreitet und das Ziel ihres irdiſchen Lebens erreicht. Dieſes Ziel iſt die Verwirklichung ihres Zwecks, „der vollendete Abdruck ihres ewigen Urbildes", das Vernunftleben als freie That, als Product der Freiheit, als ſittliches Kunſtwerk. Daher wird die Epoche der Vollendung am beſten bezeichnet werden als die der „Vernunftkunſt".

Die erſte Stufe der Entwicklung iſt die unbedingte Herrſchaft der Vernunft durch den Inſtinct, die letzte die freie Herrſchaft der Vernunft in Weiſe der Kunſt; von dem Vernunftinſtinct zur Vernunftkunſt führt der Weg durch die Vernunftwiſſenſchaft, zu welcher ſelbſt durch eine Periode der Befreiung hindurch fortgeſchritten werden muß, welche letztere vorausſetzt, daß die Vernunft aus der innerlich treibenden Macht des Inſtincts übergegangen iſt in die äußerlich zwingende Macht der Autorität (Vernunftinſtinct, Vernunftautorität, Befreiung von beiden, Vernunftwiſſenſchaft, Vernunftkunſt).

Die beiden erſten Epochen des Vernunftinſtincts und der Vernunftautorität können bezeichnet werden als das Zeitalter der blinden Vernunftherrſchaft, die beiden letzten Epochen der

Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst als das der sehenden Vernunftherrschaft. In der Mitte steht die Epoche der Befreiung. In ihr herrscht die Vernunft nicht mehr in blinder Weise und noch nicht in bewußter, d. h. sie herrscht gar nicht, vielmehr herrscht die absolute Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und damit die völlige Ungebundenheit; im Gegensatze zu dem Gattungszwecke, von dem man sich losmacht, wird hier das treibende Princip die Selbstsucht des Individuums.

Die Geltung des Vernunftzwecks in der Menschheit bedingt deren sittlichen Zustand. Jedes Zeitalter hat daher seinen ausgesprochenen sittlichen Charakter: das erste ist der „Stand der Unschuld", das zweite der „Stand der anhebenden Sünde", die Vernunft will als Autorität gelten, und damit beginnt schon das Widerstreben gegen ihre Gebote; das dritte, in welchem das Gegentheil der Vernunft herrscht, ist „der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit", die Vernunftwissenschaft macht den „Stand der anhebenden" —, die Vernunftkunst den der „vollendeten Rechtfertigung und Heiligung". In dieser Charakteristik, welche die Angelpunkte in der Entwicklung des Menschengeschlechts als Unschuld, Sünde und Rechtfertigung bezeichnet, erkennen wir den religionsphilosophischen Grundgedanken und das Bestreben des Philosophen, seine Betrachtungsweise der religiösen anzunähern*).

Nun muß man nicht meinen, daß diese Zeitalter haarscharf getrennt sind, als ob sie mit der Axt von einander gehauen wären; vielmehr verschieben sie sich mannigfaltig in einander; in jedem Zeitalter sind Charaktere möglich aus jedem; es giebt in jedem Zurückgebliebene und Vorausgeeilte, auch solche, die in der Erkenntniß der ewigen Wahrheit frei sind von aller Zeit.

*) Ebendaselbst. I Vorl. S. 9—12. Vgl. II Vorl. S. 17—18. V Vorl. S. 65.

Nicht alle, die in einer bestimmten Zeit leben, sind auch Repräsentanten des Zeittypus. Von diesen Repräsentanten allein ist die Rede, wenn die Grundzüge eines Zeitalters entwickelt werden. Eine Entwicklung ist allemal eine Begründung und als solche gar nicht gestimmt zu elegischen Betrachtungen. Was hier entwickelt wird, ist ein Gattungstypus und als solcher kein Gegenstand der Satyre*).

3. Bestimmung des gegenwärtigen Zeitalters.

a. Aufklärung.

Vergleichen wir mit diesen Epochen das gegenwärtige Zeitalter, so ist klar, daß es die Periode der blinden Vernunftherrschaft (die beiden ersten Epochen) hinter sich hat; das Paradies ist verloren, die Autorität ist gebrochen; die Vernunftautorität herrscht nicht mehr, die Vernunfterkenntniß herrscht noch nicht: die Gegenwart fällt zusammen mit jener mittleren Epoche, die mit der Autorität auch der Vernunft sich entledigt und den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit ausmacht.

Jetzt läßt sich der Grundbegriff dieses Zeitalters bestimmen. Die Befreiung von der Autorität (die der Vernichtung aller Autorität gleichkommt) geschieht durch eine zersetzende Kritik, die nichts gelten läßt, als was das eigene Denken deutlich versteht und klärlich begreift. Diese Befreiung durch den Begriff macht den Charakter der Aufklärung, die den ausgesprochenen Gegensatz bildet zu dem Zeitalter der Autorität, in welchem die positiven Lehr- und Lebenssysteme herrschen, die blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern. Aufklärung ist auch die Vernunfterkenntniß (der Geist der nächsten Epoche), aber das Princip ihrer Aufklärung ist ein ganz anderes als das der gegen-

*) Ebendaselbst. I Vorl. S. 13—15.

wärtigen. Auf dieſes Princip kommt es an, auf dieſe ſpecifiſche Differenz der beiden Zeitalter, die im Begriffe der Aufklärung verwandt ſind. Sie verhalten ſich grundverſchieden zu der Vernunft ſelbſt, die das Weſen der Menſchheit und deren Gattungszweck ausmacht*).

b. Der gemeine Menſchenverſtand.

In ſeinem Widerſtreben gegen die Vernunftautorität will das gegenwärtige Zeitalter überhaupt nichts gelten laſſen, das ſich als Gattungszweck, als allgemeine, von der Willkür der Einzelnen unabhängige, in ihnen wirkſame, über ſie mächtige und erhabene Vernunft ausſpricht. Gilt der Zweck des Ganzen als das wahrhaft Wirkliche, ſo ſind alle Individuen nur Organe dieſes Zwecks, nur Glieder der Menſchheit, ſo iſt das Leben der Menſchheit (Vernunft) in Wahrheit ein einiges, in ſich beruhendes Leben, zu dem ſich die Einzelleben verhalten als vorübergehende Erſcheinungsformen und Modificationen. Dieß iſt es, was die Aufklärung als Vernunftwiſſenſchaft bejaht, dagegen die Aufklärung des gegenwärtigen Zeitalters verneint. In dieſem Punkte liegt die Differenz. Daher behält die Denkweiſe dieſes Zeitalters nichts übrig, als was nach Abzug der Gattung und im Gegenſatze dazu bleibt: die bloße nackte Individualität, das Intereſſe der individuellen Selbſterhaltung und des individuellen Wohlſeins, den Verſtand für dieſe Lebenszwecke, für deren Erhaltung und Förderung, „den gemeinen (geſunden) Menſchenverſtand"**). Das iſt die Seele des gegenwärtigen Zeitalters und ſeiner Aufklärung: die Aufklärung des gemeinen Menſchenverſtandes. Nichts gilt, als das Begreifliche, nichts iſt dieſem Verſtande begreiflicher als das eigene Wohlſein, als das

*) Ebendaſelbſt. II Vorl. S. 19—21. Vgl. I Vorl. S. 11.

**) Ebendaſelbſt. II Vorl. S. 26. Vgl. V Vorl. S. 66.

Nützliche, Wohlfeile, Bequeme; nur die Erfahrung sagt, was diesen Zwecken dient oder nicht dient. Daher gilt die Erfahrung als die einzige Quelle aller Erkenntniß und jede Erkenntniß für nichtig, die über die Erfahrung hinausgeht, vor allem die Systeme der Philosophen, die mit skeptischer Geringschätzung behandelt werden. Sittenlehre und Religion aufklären, heißt sie reinigen von allen unnützen Vorstellungen, sie verwandeln in baare Glückseligkeitslehre; aus der Moral wird eine Theorie des menschlichen Eigennutzes, aus Gott ein nützliches Wesen, welches unser Wohlsein besorgt, aus der Religion ein nothwendiges Ergänzungsmittel der Politik, eine Stütze des gerichtlichen Beweises u. s. f. Auf diese Weise wird man den Aberglauben los, der die früheren Zeitalter verdunkelt hat; auf diese früheren Zeitalter sieht man herab, wie aus wolkenloser Höhe, mit dem Bedauern, daß sie so dunkel waren; um so mehr freut man sich der eigenen Klugheit, labt sich an seiner Pfiffigkeit und läßt in diesem behaglichen Selbstgefühle der Eitelkeit und dem kleinlichen Hochmuth die Zügel schießen. Was über die gemeinen Lebenszwecke hinausgeht, gilt als abergläubische Schwärmerei, deren sich der gesunde Menschenverstand entledigt. Diese Entleerung von allen Ideen ist das eigentliche Geschäft der gegenwärtigen Aufklärung, diese „leere Freiheit" und „Ausklärung" ihr eigentlicher Charakter*).

4. Das vernunftwidrige und vernunftgemäße Leben.

Nur für seine persönlichen Zwecke leben, heißt für den Vernunftzweck der Gattung nicht leben, das heißt vernunftwidrig leben. „Es giebt nur eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das — an sich selbst zu denken." „Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt und

*) Ebendaselbst. II Vorl. S. 21—33. Vgl. III Vorl. S. 40.

irgend ein Leben und Sein und irgend einen Selbſtgenuß begehrt, außer in der Gattung und für die Gattung, der iſt im Grunde nur ein gemeiner, kleiner, ſchlechter und dabei unſeliger Menſch*)."

In und für die Gattung leben, heißt ſich in ſeinen perſönlichen Zwecken vergeſſen, ſein Leben an die Ideen ſetzen, ſich aufopfern, das heißt vernunftgemäß leben. Dieſe Aufopferung, der Grundzug des vernunftgemäßen Lebens, kann uns entgegentreten in dem Bilde eines fremden Lebens, in jenen großen und ſeltenen Menſchen, die für die Menſchheit gehandelt und geduldet haben, in dem Beiſpiele der Religiöſen und Heroen; oder wir leben ſie ſelbſt. In der Betrachtung eines ſolchen Lebens fühlen wir uns erhoben und verweilen darin mit äſthetiſchem Wohlgefallen und unwillkürlicher Billigung; ein ſolches Leben ſelbſt zu leben iſt Seligkeit.

Jeder weltgeſchichtliche Held iſt ein Bild der Aufopferung, ein Werkzeug und lebendiger Ausdruck der Gattung. Man ſage nicht, daß große Heldenthaten, wie der Eroberungszug Alexanders, geſchehen ſind aus eitlem Ehrgeiz, in der Rechnung auf Nachruhm. Der Ruhm, deſſen Vorgefühl den Helden begeiſtert, iſt nichts anderes als der Ausſpruch der Gattung über den Werth ſeiner That, als der Werth ſeiner That für die Gattung, als das ſichere Gefühl, daß er etwas für die Gattung Werthvolles und darum Ruhmwürdiges thut. Er handelt im Glauben an die Gattung. Er richtet ſich nicht nach dem, was die Welt ehrt, das thut der kleinliche, eigennützige, zur Aufopferung unfähige Ehrgeiz; ſondern was die Welt ehren ſoll, richtet ſich nach ihm. Seine That giebt den Maßſtab; er ſchafft die Ehre, die ihm zu Theil wird, wie ein Künſtler das Ideal ſchafft. „So erzeugt nicht der Ehrgeiz große Thaten, ſondern große Thaten

*) Ebendaſelbſt. III Vorl. S. 35.

erzeugen erſt im Gemüthe den Glauben an eine Welt, von der man geehrt ſein mag*)."

Selbſt thun, was in der Vorſtellung als fremdes Bild uns ſchon erhebt und erquickt, aufgehen in das eine Vernunftleben, eines werden mit dem Zwecke der Gattung, mit der Idee, und als deren Organ handeln: das iſt der Lebenszuſtand, in welchem die Aufopferung aufhört ein Opfer zu ſein und Genuß wird. Wenn das eigene Selbſt völlig aufgeht in die Idee, ſo iſt der Zwieſpalt aufgehoben, der die Selbſtaufopferung und Selbſtverleugnung nöthig macht, ſo giebt es kein Selbſt mehr, das zu verleugnen wäre, kein Pflichtgebot mehr, das die Selbſtverleugnung fordert, kein Leid, keine Störung, keinen Schmerz mehr: das Leben iſt lauter Luſt und Liebe; es iſt der höchſte Genuß oder die Seligkeit. Dieſes ſelige Leben, der freie Ausfluß unſerer Urthätigkeit kann ſich äußern in verſchiedener Form, im künſtleriſchen Schaffen, im Ordnen und Bilden der menſchlichen Geſellſchaft, im wiſſenſchaftlichen Denken, welches die Welt aus dem Gedanken wiedererzeugt, am höchſten und umfaſſendſten in der Religion, in dem „Hinſtrömen aller Thätigkeit und alles Lebens, mit Bewußtſein, in den Einen unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit. Wem dieſes Bewußtſein in ſeiner Unmittelbarkeit und unerſchütterlichen Gewißheit aufgeht und ihm zur Seele wird alles ſeines übrigen Wiſſens, Denkens und Sinnens, der iſt eingegangen in den Beſitz nie zu trübender Seligkeit." „Wer in dieſem Glauben und in dieſer Liebe ſein Feld ackert, iſt unendlich edler und ſeliger, als wer ohne dieſen Glauben Berge verſetzt**)."

---

*) Ebendaſelbſt. III Vorl. S. 45—48. Vgl. IV Vorl. S. 51.

**) Ebendaſelbſt. IV. Vorl. S. 55—63. Beſond. S. 60. 61.

II.

Der wissenschaftliche Zustand des Zeitalters.

Der Grundbegriff des gegenwärtigen Zeitalters ist klar, er ist bestimmt durch die sittliche Lage der Epoche in dem Entwicklungsgange der Menschheit, er ist erleuchtet durch seinen Gegensatz; dieses sein Gegentheil, das vernunftgemäße Leben, ist zugleich das Ziel des folgenden Zeitalters. Aus dem Grundbegriff folgen die Grundzüge, die sich natürlich nur in den Individuen des Zeitalters deutlich und bestimmt ausprägen, welche die eigentlichen „Repräsentanten" desselben sind.

Nichts soll gelten, als was der Verstand jedes Individuums klärlich begreift. Wo diese Richtung nicht bloß als Instinct und dunkles Streben, sondern als bewußte Maxime und Maßstab, wonach alles beurtheilt wird, sich kund giebt, da hat das Zeitalter seinen eigentlichen Ausdruck, da ist es in seinem Element. Dieses zum Princip oder zur Maxime erhobene Begreifen, „der Begriff des Begriffs", ist der Grundzug des Zeitalters, der alle übrigen beherrscht. Nun ist die Form, in welcher der Begriff herrscht, die Wissenschaft; daher wird die Grundform des Zeitalters in seiner wissenschaftlichen Verfassung, in der eigenthümlichen Art derselben gesucht werden und die Charakteristik der ganzen Epoche deßhalb von hier ausgehen müssen.

Da nun die Gattungszwecke oder Ideen unter dem Gesichtspunkte des gemeinen Menschenverstandes als nichtig und chimärisch erscheinen, so herrschen die empirischen Erfahrungsbegriffe, und nur was durch diese begriffen wird, gilt in der Vorstellung dieses Zeitalters. Dadurch entsteht ein so leerer und platter Rationalismus, daß die Epoche selbst dagegen reagirt, ohne ihre Grundlage zu verlassen. Es wird nicht behauptet, daß es einen höheren Standpunkt des Begreifens gebe; so weit reicht das Vermögen des

Zeitalters nicht, vielmehr bleibt es in der Voraussetzung stehen, daß der gemeine Verstand leiste, was rationeller Weise geleistet werden kann. Aber durch die Leistung nicht befriedigt, richtet sich das Zeitalter gegen den Rationalismus selbst und flüchtet sich in das Unbegreifliche und Unverständliche. Es meint, die Wahrheit zu haben, wenn es die falsche Maxime umkehrt und das Irrationale an die Stelle des Rationalen, das Unbegreifliche an die des Begreiflichen setzt. Diese Reaction des Zeitalters gegen sich selbst, ist ebenfalls einer seiner Charakterzüge. Die Maxime und ihre Umkehrung sind zwei Principien von gleichem Werth und gleicher Grundlage*).

1. Das ideenlose Begreifen.

Wir nehmen die Maxime erst in ihrer positiven Form und entwickeln daraus zunächst die Geistesart des Zeitalters, die stehende Grundform seiner wissenschaftlichen Verfassung. Ihm fehlt mit den Ideen die wahre Quelle alles energischen, kräftigen, eindringenden und consequenten Denkens. Daher ist es kraftlos und schwach. Es kann sich nicht concentriren, sondern geht zerstreut von Object zu Object; es kann sich ebenso wenig in einen Gegenstand vertiefen und denselben durchdringen, sondern bleibt überall auf der Oberfläche; es ist unfähig zu einem folgerichtigen Gange der Gedanken, in welchem ein Begriff nothwendig den anderen erzeugt, sondern raisonnirt über dieselben Dinge heute so und morgen anders.

Ebenso zerstreut, oberflächlich, zusammenhangslos ist die Art seiner Mittheilung. Es hat die Kunst erfunden, die Wissenschaft ohne allen inneren Zusammenhang, in alphabetischer Folge zu lehren. Ohne inneren Zusammenhang giebt es

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 70—72.

keine Klarheit. Daher ist die Klarheit, welche dieses Zeitalter allein zu geben vermag, die unächte und ermüdende Deutlichkeit der Wiederholung. Je öfter etwas wiederholt wird, um so besser muß es nach der Meinung des Zeitalters gefaßt werden ohne alles weitere Nachdenken. Daher gelten ihm solche Schriften für classisch, die zu ihrem Verständniß kein Nachdenken fordern. Anders war es bei den Alten, deren wahrhaft classische Schriften, wie sie selbst tief durchdacht sind, nur denkend gefaßt werden können. Es ist daher kein Wunder, wenn dieses Zeitalter eine so große Abneigung empfindet gegen die classischen Studien des Alterthums, die ihm als unnütz erscheinen*).

2. Die Langeweile und der Witz des Zeitalters.

Eine solche Art des Denkens und Mittheilens muß eine Geistesleere erzeugen, die auch als solche empfunden wird. Das Zeitalter hat und fühlt diese Leere. Das Gefühl der Geistesleere ist die Langeweile. Das Zeitalter ist langweilig in dem doppelten Sinn, daß es Langeweile macht und selbst welche hat. Es langweilt sich und möchte dem abhelfen, indem es den Zustand der Leere durch den Witz, die Sandwüsten seines Ernstes durch einige Körnchen Scherz unterbricht. Das Bedürfniß nach Witz ist groß, aber die Kraft ist schwach. Wo sollte auch dieses Zeitalter die Kraft des wirklichen Witzes hernehmen? Es giebt keinen ideenlosen Witz, und das Zeitalter ist ideenlos. Es haßt die Ideen, darum ist seine Liebe zum Witz eine unglückliche Liebe. Der ächte Witz ist die Wahrheit (nicht als Glied einer methodischen Entwicklung, sondern) in unmittelbarer Anschaulichkeit, jedem sogleich einleuchtend. Wie die Wahrheit, hat auch der Witz eine positive und negative, eine directe und indirecte Form. Die ne-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 72—74.

gative Form der Wahrheit ist Verkehrtheit ihres Gegentheils. Wird die Verkehrtheit des Unwahren unmittelbar anschaulich gemacht, so erscheint sie lächerlich. Das ist der negative Witz, die Quelle des Lächerlichen. Der positive Witz ist gleichsam „der Leiter des Lichts", er läßt die Wahrheit unmittelbar einleuchten; der negative ist „der rächende Blitzstrahl", er zeigt unmittelbar die Nichtigkeit des Unwahren, indem er die Thorheit mit einem Schlage erhellt und dadurch vernichtet.

Das Zeitalter sucht den Witz in der Form des Lächerlichen. Es möchte alles lächerlich machen, was nicht seiner Meinung ist. Dabei verfährt es ohne allen Witz. Jede andere Meinung ist verkehrt, mithin lächerlich, also muß man sie auslachen: davon ist das Zeitalter durchdrungen als von einer Maxime. Es lacht, nicht aus Witz, sondern weil es seine Maxime so mit sich bringt. Worüber es lacht, muß natürlich lächerlich, also verkehrt sein; so gilt ihm das Lächerliche zuletzt als Probirstein der Wahrheit. Um das Verkehrte anschaulich machen zu können, muß man nicht selbst verkehrt sein. Die Repräsentanten dieses Zeitalters sind zu verkehrt, um witzig sein zu können, sie verhalten sich zum Witz nicht als seine Erzeuger, sondern als sein Gegenstand; nicht sie haben den Witz, sondern der Witz hat sie; sie lachen „mit fremden Backen"*).

3. Druckenlassen und Lesen als Zeitmode.

Aus dem Spiele des gehalt- und zwecklosen Räsonnements macht dieses Zeitalter Ernst, es verwandelt sich in ein stehendes Heerlager formaler Wissenschaft, in welchem der Rang verschieden, die Bewaffnung überall gleich ist. Ueber alles Mögliche leicht und mit dem Scheine der Fertigkeit räsonniren zu kön-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 75—77.

nen, gilt ihm als Geiſt und Zweck des Geiſtes, als Zweck der Erziehung, ſelbſt der Volkserziehung. Darum hat es in den Augen dieſes Zeitalters einen ſo großen Werth, ſeine Meinung zu ſagen, und es nimmt die Denkfreiheit ſo, daß jeder urtheilen kann über jedes, auch ohne etwas von der Sache zu verſtehen. Wäre die Denkfreiheit durch das Denken bedingt, ſo wäre ja die Freiheit damit aufgehoben. Gehörig zu meinen, ſeine Meinung zu ſagen, verſchiedene Meinungen zu ſammeln, iſt darum recht eigentlich der Stolz und das Geſchäft dieſes Zeitalters. Wer dieſes Geſchäft am beſten verſteht und treibt, gilt ihm als Führer. Indeſſen es iſt nicht genug, viel zu meinen, wenn jede dieſer werthvollen Meinungen weggeweht wird mit dem Hauche der Luft; es iſt nöthig, ſie in dem Andenken der Zeit aufzubewahren und ſtehend zu machen, ſie zu fixiren in ſtehendem Schwarz auf ſtehendem Weiß. Man muß daher ſeine Meinungen drucken und wieder drucken laſſen: dadurch unterſcheiden ſich die geiſtigen Senatoren vom Volk, die Gelehrten vom Haufen; und das Heerlager der Repräſentanten theilt ſich in die zwei Claſſen der Schriftſteller und Leſer*).

Aber es iſt nicht genug, Bücher drucken zu laſſen; man muß auch Einrichtungen treffen, die es verhindern, daß man ſie vergißt, und zugleich überflüſſig machen, daß man ſie lieſt. Sind die Bücher gedruckt, ſo werden ſie compilirt und die Compilationen aufgeſpeichert in fortlaufenden Zeitſchriften, Bibliotheken und ſogenannten Gelehrtenzeitungen. Was einer geſagt hat, wird wieder geſagt, und da jeder doch eine eigene Meinung haben muß, ſo wiederholt der Compilator nicht bloß die Meinungen des anderen, ſondern ſetzt ſeine eigene hinzu. Das nennt man „recenſiren". Man braucht nur noch dieſe Recenſionen zu leſen,

*) Ebendaſelbſt. VI Vorl. S. 78—83.

um sich auf der Höhe der Zeit zu halten, und hat nun nicht weiter nöthig, die Bücher zu lesen*).

Im Uebrigen liest das Zeitalter, wie es schreibt; die Leser sind wie die Schriftsteller, sie consumiren, was diese produciren, und mit derselben Sinnesart. Das Zeitalter ist ebenso leseselig, wie es schreib- und druckselig ist. Schon das bloße Druckenlassen hat in seinen Augen einen großen Werth, ebenso das bloße Lesen. Die Schriften gelten ihm nicht als Bildungsmittel, sondern als Lesefutter. Man liest, nicht um zu lernen, zu denken, sich geistig befruchten zu lassen, sondern um zu lesen; es wird fortgelesen ohne Anhalt, alles mögliche durch einander, in der Absicht den Geist zu zerstreuen, von der Anstrengung des eigenen Denkens zu entbinden und in eine Art angenehmen Schlummer zu wiegen. Diese Absicht wird auch glücklich erreicht. Ein solches Lesen, wie es als Mode des Zeitalters herrscht, wirkt nicht bildend, sondern betäubend, dem Tabakrauchen vergleichbar. Wer es dazu gebracht hat, völlig zwecklos zu lesen und gar nichts dabei zu denken, ist „der reine Leser", der sich zur Literatur verhält, wie der Türke zum Opium. Die Geistesschwächung ist das unausbleibliche Resultat. Die Gewohnheit des gedankenlosen Lesens erzeugt die Unfähigkeit, den Geist anzuspannen und einen strengen Ideenzusammenhang zu fassen, am wenigsten in mündlicher Mittheilung. Um den Geist zu stärken, wird es daher nöthig sein, die mündliche Mittheilung wieder zu erneuern und die Alleinherrschaft der schriftlichen durch die Wirksamkeit des unmittelbar lebendigen Worts zu beschränken**).

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 83—89. So oft Fichte konnte, hat er das Recensentenhandwerk in seiner Nichtigkeit entblößt und mit gerechter Verachtung behandelt. Man vergl. die Schrift über Nikolai. S. ob. S. 815, die Vorlesung über das Wesen des Gelehrten. X. S. ob. S. 769.

**) Grundz. des gegenw. Zeitalt. VI Vorl. S. 87—90.

4. Urſachen und Abhülfe des Uebels.

Man ſage nicht, daß dieſer Cultus des Buchſtabens, dieſe Werthachtung des Schreibens und Leſens keineswegs ein beſonderer Zug des gegenwärtigen Zeitalters und überhaupt keine verächtliche Sache ſei. Weder iſt es gut, daß es ſo iſt, noch iſt es immer ſo geweſen. Es iſt mit der Zeit ſo geworden und hat in der Gegenwart den Culminationspunkt erreicht. In den claſſiſchen Zeiten des Alterthums wurde weniger geſchrieben, und die ſchriftliche Rede galt als Abbild der mündlichen. Mit dem Chriſtenthum erſt erwachte das Intereſſe der allgemeinen Bildung; mit der pauliniſchen Faſſung des Chriſtenthums wurde der Grund gelegt zu einer dialektiſchen, disputatoriſchen Behandlung des Glaubens, zu theologiſchen Begriffsauseinanderſetzungen und dogmatiſchen Streitigkeiten, für welche die Schrift ein unentbehrliches Mittel war; die Kirche zwar zügelte und beherrſchte im Intereſſe der Glaubenseinheit den Gebrauch und die Geltung der Schrift (Bibel), aber die Kirchenreformation löſte die Feſſel und erhob das geſchriebene Wort zu einem unfehlbaren Anſehen und das geſchriebene Buch zum Entſcheidungsgrunde aller Wahrheit. Hatte die Schrift bis dahin als Religionsmittel gegolten, ſo galt ſie jetzt als Religionsgrund; in Folge des Proteſtantismus und der Bibelüberſetzung in die Volksſprachen wurde das Bibelleſen zu einer Art Cultus, zur Religionsübung, zum Mittel der Seligkeit, Leſenkönnen zur Bedingung des Glaubens. Und ſo iſt erſt durch die Reformation der Buchſtabe und mit ihm das Leſen und Schreiben zu einem Anſehen gekommen, daß nicht bloß alle menſchliche Geiſtesbildung, ſondern ſogar das menſchliche Heil ſelbſt davon abhängig erſcheint. Wurde die Bibel von jedermann geleſen, ſo mußte ſie bald auch für jedermann erklärt werden; die ſogenannte natürliche Bibelerklärung der Deiſten, welche die locke'ſche Philo-

sophie („das schlechteste System", wie Fichte es nennt) zur Richtschnur nahmen, machte sich Bahn, und das Räsonnement, das Meinen, Schreiben, Druckenlassen u. s. f. hatte kein Ende. Immer breiter, flacher und seichter wurde das Schriftthum, und zuletzt kam, wie es nicht anders sein konnte, jene Geistessündfluth, die das gegenwärtige Zeitalter überschwemmt hat.

Die Uebel liegen am Tage. Was die Wissenschaft durch Verflachung und Aushöhlung bis zur leeren Form verschuldet hat, kann nur die Wissenschaft heilen, indem sie sich vertieft, aus ihrer wahren Quelle erneut und mit ihrem ächten Inhalte erfüllt. Diese Reform der Wissenschaft ist die Aufgabe und das Ziel des folgenden Zeitalters. Erst auf der Grundlage der Vernunftwissenschaft wird es im Reiche des Wissens einen geordneten und sicheren Fortschritt geben, wird die Literatur wie die Lectüre nicht mehr zerstreuend, sondern bildend wirken; erst dann wird man auch im Stande sein, Literaturzeitungen richtig zu schreiben und so einzurichten, daß sie den wissenschaftlichen Zustand des jedesmaligen Zeitpunktes einleuchtend darstellen und wirkliche Jahrbücher sind des wissenschaftlichen und künstlerischen Geistes der Zeit*).

5. Das Gegentheil des platten Rationalismus.

Schwärmerei und Naturphilosophie.

Unmöglich kann das Zeitalter in den flachen Rationalismus seiner Begriffe mit voller Befriedigung aufgehen. In dem Gefühl seiner Leere liegt schon die Nichtbefriedigung und der Antrieb zu einer Reaction gegen sich selbst, die dem herrschenden Zuge, der nichts als das Begreifliche anerkennen will, dadurch die Spitze zu bieten sucht, daß sie das Unbegreifliche zur Geltung

*) Ebendaselbst. VII Vorl. S. 96—111.

bringt. Das ist keine Erhebung über das Niveau des Zeitalters, sondern einfach dessen Kehrseite, eine Geistesrichtung, die aus der Wurzel des Zeitalters, aus dem Gefühl seiner Leere, aus seiner Sucht nach Neuem hervorgeht: das ebenbürtige Gegentheil seines Rationalismus; beide sind Zwillingsgeburten aus demselben Schooße. Es ist nicht Aberglaube, auch nicht ein religiöses oder theologisches Bedürfniß, das hier dem Unbegreiflichen das Wort redet, sondern es ist der Verstand des Zeitalters selbst, der die herrschende Maxime umkehrt und das Irrationale zur philosophischen Maxime, zum Princip des Räsonnements macht. Das Irrationale ist hier ein Erdachtes, ein Gedanke, der über die gewöhnliche Erfahrung hinaus- aber nicht bis zur Klarheit der Idee fortgeht, also unklar ist und bleibt. Dieser Flug über die Erfahrung hinaus in's Unklare ist der Charakter der Schwärmerei. Wenn das Denken sich von der gemeinen Begierde frei macht und aus eigener Kraft thätig ist, so kann es aus zwei verschiedenen Gegenden der menschlichen Natur hervorgehen: entweder aus der sinnlichen Individualität oder aus der Gattung; im letzteren Falle ist es das vernunftgemäße Denken, welches sich praktisch und theoretisch bethätigt; seine theoretische Form ist die Vernunftwissenschaft oder die ächte Speculation. Die Schwärmerei entspringt aus der sinnlichen Individualität, sie ist ihrer Natur nach nicht praktisch, sondern bloß theoretisch, sie will speculativ sein, sie ist unächte Speculation, die sich zur ächten verhält, wie die Carricatur zum Ideal. Der Grund und Boden der sinnlichen Individualität ist die Natur; an diesem haftet jene unächte Speculation und nimmt daher nothwendig die Richtung auf die sinnliche Natur; so wird die speculative Schwärmerei eine Art Naturphilosophie und kann in keine andere Form eingehen. Unfähig, ihre unklaren Gedanken zu begründen,

giebt sie keine Beweise, sondern verweist statt der Gründe jeden an das Vermögen, womit sie schwärmt, und nennt dieses Vermögen „intellectuelle Anschauung." Sie ist nicht Philosophie, sie ist ebensowenig Naturwissenschaft. Diese gründet sich auf Beobachtung und Experiment, jene dagegen setzt an die Stelle des naturkundigen Experiments den naturunkundigen Einfall und phantasirt die Natur, statt sie zu studiren. Bloße Einfälle können ebensowenig in das Innere der Natur eindringen, als der bloße Wille und die Beschwörungsformeln im Stande sind, einen Zwang auf die äußere Wirksamkeit der Naturkräfte auszuüben. Beides ist Zauberei. Diese aus Schwärmerei und unächter Speculation gemachte Naturphilosophie möchte theoretisch zaubern; sie möchte durch Einfälle und Phantasie Naturerkenntniß hervorbringen. Sie kann es nicht; das Zeitalter ist in seiner Schwärmerei ebenso ohnmächtig als in seinem Aufklärungsdünkel*).

*) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 111—128. Die ganze Vorlesung zielt, ohne den Namen zu nennen, auf Schelling und dessen Naturphilosophie. Während diese über die Wissenschaftslehre hinausgegangen sein will, läßt Fichte die Naturphilosophie als einen nothwendigen Zug in dem wissenschaftlichen Zustande des schon verfallenden Zeitalters erscheinen, welches überwunden wird durch die Epoche der Wissenschaftslehre. Er behandelt die Naturphilosophie, welche den Fortschritt für sich in Anspruch nimmt, als einen zurückgebliebenen und rückwärts schreitenden Standpunkt. Vgl. damit Vorl. über das Wesen des Gelehrten. II. (S. W. III Abth. I Bd. S. 363 flgd.): „Lassen Sie sich darum ja nicht blenden oder irre machen durch eine Philosophie, die sich selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten zu machen und zu vergöttern strebt. Jene Philosophie ist, weit entfernt, ein Vorschritt zur Wahrheit zu sein, lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrthume." S. oben III Buch. Cap. XVI. Nr. I. 4. S. 766.

Fünftes Capitel.

Fortsetzung. Der gesellschaftliche und religiöse Zustand des Zeitalters.

Die gesellschaftlichen Zustände eines Zeitalters sind bedingt durch die staatlichen, diese letzteren sind in ihrer Form und Ordnung bestimmt durch den Staatszweck, den sie verwirklichen, und der Staatszweck selbst ist in seinen verschiedenen Fassungen abhängig von der Einsicht und der Entwicklungsstufe des gesammten Zeitbewußtseins. Wir haben in dem wissenschaftlichen Zustande der Gegenwart das herrschende Zeitbewußtsein kennen gelernt und jetzt von hier aus die Grundzüge der vorhandenen Gesellschaftszustände, den Charakter des gegenwärtigen Staatslebens zu schildern.

Was der Staat in den Culturländern der Gegenwart ist, das ist er geschichtlich geworden; der Charakter des heutigen Staates bildet eine bestimmte Stufe in der menschlichen Staatsentwicklung überhaupt. Um diesen Charakter zu erkennen, müssen wir aus dem Grundbegriffe des Staates seine Formen und seine Entwicklungsstufen ableiten, und da der Staat als solcher ein Product der Menschengeschichte ist, so können wir seinen Ursprung nur aus dem Begriffe der Geschichte richtig beurtheilen. Daher ist der Begriff der Geschichte die erste und der Begriff des

Staates die zweite zu lösende Vorfrage, um den gesellschaftlichen Zustand des gegenwärtigen Zeitalters philosophisch zu fassen.

I.

Begriff der Geschichte.

1. Gott und die Entwicklung der Menschheit.

Alle Geschichte ist Entwicklung des Bewußtseins oder des Wissens, eine fortschreitende Zeitreihe, deren Erfüllung die fortschreitende Erkenntniß ausmacht. Wäre die Einsicht von vornherein absolut, so bedürfte sie keiner Entwicklung; würde sie je absolut, so bedürfte sie keines Fortschritts und keiner Entwicklung weiter; in dem ersten Falle könnte die Entwicklung gar nicht anfangen, im zweiten müßte sie irgendwo enden, in beiden wäre sie und mit ihr die Geschichte selbst aufgehoben. Der Begriff der Geschichte fordert daher eine ewige Aufgabe des Bewußtseins, einen Gegenstand der Erkenntniß, der nie aufhört ein solcher zu sein, der stets den Charakter des Gesetzten und Gegebenen behält, darum im Wege fortwährender Erfahrung erkannt sein will, dem gegenüber das erkennende Bewußtsein empirisch ist und bleibt und darum nothwendig sich spaltet in die Mannigfaltigkeit der Individuen und Personen. Jene ewige Aufgabe aber würde keinen Sinn haben, wenn ihre Lösung unmöglich wäre; vielmehr ist ihre Lösung absolut nothwendig; sie besteht im Wissen, in dem Wissen, welches keiner Entwicklung bedarf, alles Entstehen und Vergehen und damit alle Veränderung von sich ausschließt: in dem absoluten Wissen, welches gleich ist dem ewigen, wandellosen, schlechthin nothwendigen Sein. Dieses Sein ist Gott. Gottes Sein und Wissen sind identisch, alles Andere ist Entwicklung des Wissens, Abbild Gottes, ewige Entwicklung, zu der zwei Bedingungen nöthig sind: 1) ein Erkenntnißobject,

welches nie aufhört, als gegebenes zu erſcheinen (ſtehendes Object zu ſein), d. i. die Welt als Natur, und 2) ein Erkenntniß-ſubject, welches nie aufhört ſich als empiriſches Bewußtſein zu verhalten, d. i. die Menſchheit in der Mannigfaltigkeit der Individuen und Perſonen. „So gewiß daher Wiſſen iſt, — und dieſes iſt, ſo gewiß Gott iſt, denn es iſt ſelber ſein Daſein; — ſo gewiß iſt eine Menſchheit, und zwar als ein Menſchengeſchlecht von Mehreren*)."

Das Leben der Menſchheit iſt Entwicklung; Inhalt und Aufgabe dieſer Entwicklung iſt die Menſchheit als Gattung, die Selbſtverwirklichung der Vernunft, deren Ziel darin beſteht, daß ſich das geſammte menſchliche Leben mit Freiheit zu einem Ausdrucke der Vernunft geſtaltet. Dieſe Entwicklung iſt die Geſchichte des Menſchengeſchlechts. Dieſer Begriff erleuchtet mit dem Ziele der Geſchichte zugleich deren Urſprung.

2. Urſprung der Geſchichte.

Normalvolk und Wilde.

Was aus einem nothwendigen Begriffe folgt, iſt ſelbſt nothwendig. Den Charakter einer ſolchen Nothwendigkeit haben einzelne Begebenheiten in der Beſonderheit ihrer Umſtände nie; ſie können daher auch nie a priori deducirt, ſondern nur, ſo weit ſie erweislich ſind, von der Erfahrung ausgemacht werden. Was den Urſprung der Geſchichte betrifft, ſo giebt es hier keine erweislichen Facta. Was darüber in der Form von Begebenheiten erzählt wird, iſt erdichtet oder mythiſch. Wollte die Philoſophie die allgemeinen Bedingungen der Geſchichte überhaupt als eine Reihe einzelner Begebenheiten deduciren, ſo würde ſie eine Ur-

*) Grundzüge des gegenw. Zeitalt. IX Vorl. S. W. III Abth. II Bd. S. 128 — 133.

geſchichte erdichten und auf einen ähnlichen Irrweg gerathen, als jene Naturphiloſophie, von der vorher die Rede war. Die Frage geht auf die Möglichkeit der Geſchichte als ſolcher, abgeſehen von der beſonderen Art und Weiſe, wie ſich die zur Geſchichte nothwendigen Bedingungen in einzelnen Begebenheiten verwirklicht haben *).

Nun iſt klar, daß unmöglich im Anfange der Entwicklung ſchon ſein konnte, was erſt als Ziel erreicht werden ſoll: die Herrſchaft der Vernunft in der Form der Freiheit. Es iſt ebenſo klar, daß aus der Vernunftloſigkeit niemals die Vernunft hervorgehen kann. Daher ſind wir genöthigt, in der Menſchheit irgendwo einen Urſtand anzunehmen, in welchem die Vernunft herrſchte nicht als Freiheit, ſondern als Inſtinct oder Naturgeſetz, nicht als Product der Arbeit und Wiſſenſchaft, ſondern gleichſam als paradieſiſcher Zuſtand eines glücklich begabten, in allen Lebensäußerungen vernunftgemäßen, im Urbeſitz und Genuß der Cultur befindlichen „Normalvolks".

Aber die Ausbildung der Vernunft iſt Zweck der menſchlichen Entwicklung. Wäre die ganze Menſchheit von vornherein ſchon im Zuſtande der Vernunftcultur, ſo wäre der Zweck der Entwicklung und damit dieſe ſelbſt aufgehoben. Unmöglich kann daher das Normalvolk die ganze Menſchheit umfaſſen. Vielmehr ſind wir genöthigt, dem Normalvolke die übrige Menſchheit entgegenzuſetzen in einem Urſtande, der nicht das Vermögen der Vernunft, aber deren Bildung eben ſo vollkommen entbehrt, als das Normalvolk ſie hat: der Zuſtand wilder über den Erdboden zerſtreuter Völker.

Nun kann Geſchichte erſt da beginnen, wo der vorhandene Lebenszuſtand in ſeiner Gleichförmigkeit unterbrochen wird und

*) Ebendaſelbſt. IX Vorl. S. 135 u. 136.

etwas Neues eintritt. Der isolirte Zustand des Normalvolkes ist und bleibt in seiner Art ebenso gleichförmig, als der isolirte Zustand der Wildheit: beide Urstände der Menschheit sind geschichtslos und darum vorgeschichtlich. Die Geschichte selbst kann erst anfangen, wenn jene beiden Urformen der Menschheit sich berühren und mischen, wenn das Normalvolk sich zerstreut über die Sitze der Uncultur, und der Conflict beginnt zwischen Cultur und Wildheit. Mit diesem Conflict entsteht die Geschichte, der Proceß der Entwicklung, die allmälige Cultivirung der Menschheit; erst jetzt entstehen gesellige und staatliche Ordnungen, deren Aufgabe es ist, den Begriff des vernunftgemäßen oder absoluten Staates zu verwirklichen*).

3. Geschichte und Erziehung.

Die Annahmen eines Normalvolks (absolute Cultur), wilder Völker (absolute Uncultur) und der Mischung beider, welche nach Fichte der Begriff der Geschichte zu deren Entstehung fordert, lassen sich leicht aus einem in der Wissenschaftslehre einheimischen Gesichtspunkte erklären. Schon die Rechtslehre hatte gezeigt, daß die menschliche Freiheit, um sich in Thätigkeit zu setzen, der Aufforderung von außen bedürfe. Geschichte ist Entwicklung zur Freiheit. Eine solche Entwicklung ist Erziehung. Zur Erziehung sind zwei Bedingungen nöthig: Erziehende und Zuerziehende, Erzieher und Zöglinge. Soll die Geschichte eine Erziehung des Menschengeschlechts sein, so sind in der Menschheit selbst zwei vorgeschichtliche Urzustände nothwendig: ein erziehender oder zur Erziehung fähiger Stand im Besitze der Bildung und ein erziehungsbedürftiger ohne alle Bildung; jener ist das Normalvolk, dieser sind die wilden Völker.

*) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 133 — 135.

II.
Begriff des Staates.

1. Der Staat als Repräsentant der Gattung.

Soll in der Entwicklung oder Geschichte des Menschengeschlechts der Gattungszweck der Menschheit verwirklicht werden, so müssen alle individuellen Kräfte diesem Zwecke dienen und auf denselben gerichtet sein; es muß eine Anstalt geben, welche die Individuen nöthigt, mit allen ihren Kräften diese Richtung zu nehmen, auch ohne daß in ihrer Einsicht und in ihrem Willen der Zweck selbst gegenwärtig ist. Sie müssen dem Zwecke dienen, um ihn zu wollen, um ihn erkennen und selbstthätig ergreifen zu lernen. Diese Anstalt ist der Staat. Daraus erhellt sein Begriff. Er vereinigt die Individuen unter einem gemeinschaftlichen Zweck und macht sie dadurch zu einem geschlossenen Ganzen, zu wirklichen Repräsentanten der Gattung. Im Staatszweck, als dem gemeinschaftlichen die Einzelnen beherrschenden Zwecke, ist der Form nach der Gattungszweck gegenwärtig. Der Staat ist der wirkliche Ausdruck der Gattung. Eben deßhalb müssen sich die Einzelnen zum Staatszwecke verhalten, wie sie sich zum Gattungszwecke verhalten sollen. Sie sollen nichts sein als Organe, dienende Werkzeuge der Gattung. Darum liegt es im Begriffe des Staats, daß er alle Individuen auf gleiche Weise für seinen Zweck in Anspruch nimmt, alle Kräfte jedes einzelnen Individuums: d. h. er nimmt alle ganz in denselben Anspruch, er fordert im Dienste des Ganzen die Anstrengung aller Kräfte ohne Ausnahme. Wozu diente auch irgend eine Kraft im Staate, wenn sie dem Staate nicht diente? Der Zweck des isolirten Individuums ist Genuß, der Zweck der Gattung ist Cultur. Was dem Staatszwecke nicht dient, dient nicht zum Cultur-

zwecke, zur Bildung des Ganzen, auch nicht zur individuellen Selbstbildung, sondern wuchert aus in Barbarei*).

2. Entwicklungsformen des vernunftgemäßen Staats.

Stufen der Freiheit.

Die Form alles staatlichen Lebens besteht demnach in der Unterordnung oder Unterwerfung der Einzelnen unter das Ganze, unter den Staatszweck, unter alle. Diese Form hat zwei Fälle: entweder sind alle unterworfen oder nicht. Der zweite Fall näher bestimmt: einige sind nicht unterworfen, einige herrschen, die anderen werden beherrscht. Der erste Fall hat eine zweifache Möglichkeit: alle sind allen unterworfen entweder auf gleiche oder nicht auf gleiche Weise. Nicht auf gleiche Weise: so ist die Unterwerfung aller unter alle nur negativ, jeder hat seine ihm eigene Rechtssphäre, die der andere nicht stören darf; diese Rechtssphären selbst sind an Umfang und Macht sehr verschieden, jeder ist berechtigt, jeder ist Unterthan, nur der eine mehr, der andere weniger. Hier ist Gleichheit des Rechts, aber nicht Gleichheit der Rechte. Diese existirt erst da, wo alle allen unterworfen sind auf gleiche Weise.

So haben wir drei Hauptformen der staatlichen Ordnung: 1) die Unterwerfung ist nicht allgemein, 2) die Unterwerfung ist allgemein, aber ungleich, 3) die Unterwerfung ist allgemein und gleich. Nach dem Grade der Rechtsgleichheit geschätzt, ist die erste Form die niedrigste, die dritte die höchste Stufe in der Entwicklung des vernunftgemäßen Staats. So sind mit dem Begriffe des Staats die möglichen Formen und mit diesen die Entwicklungsstufen desselben gegeben**).

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 143—148.

**) Ebendaselbst. X Vorl. S. 148—152.

Der Grad der Rechtsgleichheit bedingt den Grad der bürgerlichen Freiheit. Man kann persönliche Freiheit haben ohne bürgerliche; die bürgerliche ist die rechtlich (durch Verfassung) gesicherte, die auf der niedrigsten Stufe der Staatsordnung gar nicht, auf der mittleren in ungleichem Maße, auf der höchsten in vollem Maße existirt.

Von der bürgerlichen Freiheit ist die politische zu unterscheiden. Die bürgerliche Freiheit liegt in der ausnahmslosen Unterordnung aller unter den Staatszweck, die politische Freiheit besteht in der Bestimmung des Staatszwecks nach eigenem Ermessen. Den Zweck bestimmen heißt den Staat machen oder regieren. Nur die Regierenden sind politisch frei. Es ist nöthig, daß alle Staatsglieder Bürger (d. h. dem Staatszweck auf gleiche Weise unterworfen) sind; es ist nicht nöthig, daß alle Regenten sind; der leitende Wille kann bei allen, bei einigen, bei Einem sein. Danach unterscheiden sich die Regierungsverfassungen oder Verwaltungsweisen des Staats; ihre Verschiedenheit thut der bürgerlichen Gleichheit keinen Eintrag*).

Vergleichen wir mit diesen drei Hauptformen der Staatsentwicklung und des menschlichen Rechtsbewußtseins die Verfassung des gegenwärtigen Staats in seinem höchsten Culturstande, so läßt sich voraussagen, daß er nach der dritten Stufe strebt und sich auf der zweiten befindet. Er steht auf dem Uebergange zur Verwirklichung des absoluten Staats, schon mit dem anbrechenden Bewußtsein dieser Aufgabe**). Um die politischen Grundzüge der Gegenwart in ihrem Zustande und ihrem Streben genauer zu erkennen, müssen wir sehen, auf welchem geschichtlichen Wege sich der Charakter dieses Staats ausgebildet hat.

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 152—156.

**) Ebendaselbst. X Vorl. S. 152.

3. Geſchichtliche Entwicklung des Staats.

Je weiter die Entwicklung des Staats fortſchreitet, um ſo inniger durchdringen ſich Staatszweck und Gattungszweck der Menſchheit in derſelben Aufgabe, um ſo deutlicher und beſtimmter entfaltet ſich auch das Bewußtſein der Uebereinſtimmung beider. Es wird daher in den Anfängen der Entwicklung weder der Staatszweck den Gattungszweck (obwohl derſelbe ſtets in ihm gegenwärtig iſt) vollkommen ausdrücken, noch auch das klare Bewußtſein vorhanden ſein, daß es ſich im Staat um die Verwirklichung und Herrſchaft der menſchlichen Gattungszwecke handle. Und da der Staatszweck in Wahrheit der Gattungszweck iſt, ſo wird ſich der Staat in der Menſchheit ausbilden zunächſt ohne deutliches Bewußtſein ſeines wahren Zwecks; er wird nach dem Naturgeſetze des Daſeins zunächſt nur auf ſeine Selbſterhaltung bedacht ſein, und indem er alles thut, um ſeinen Beſtand nach außen und innen zu ſichern, wird er nach dem Naturgeſetze der menſchlichen Entwicklung zugleich die Zwecke der Gattung befördern. Der Gattungszweck iſt durch das Naturgeſetz an den Staatszweck gebunden und entwickelt ſich daher nothwendig und abſichtslos mit dieſem. So liegt es im Intereſſe des Staates und ſeiner Selbſterhaltung, durch Vereinigung, Zuſammenwirkung, Ausbildung der menſchlichen Kräfte die Herrſchaft über die Natur zu gewinnen, die mechaniſchen Künſte nach allen Richtungen zu vervollkommnen und zu veredeln bis zum Aufblühen der äſthetiſchen Kunſt, die Cultur zu erhöhen, die wilden Völker zu cultiviren: das alles thut er in ſeinem Intereſſe, bloß auf die eigenen Zwecke bedacht, und befördert dadurch zugleich die Gattungszwecke der Menſchheit, ohne ſich derſelben als ſeiner Aufgabe bewußt zu ſein *).

*) Ebendaſelbſt. XI Vorl. S. 156—170.

a. Die asiatischen Weltreiche.

Das allererste Ziel des Staats ist die Cultivirung der Wilden, die Herrschaft des Culturvolks (einer Masse des Normalvolks) über die ungebildeten Völker, die es sich unterwirft, die Errichtung eines Völker- oder Weltreichs unter der erziehenden Herrschaft eines Culturvolks, die Ausbildung einer Staatsform, die ihrer ganzen Anlage nach keine andere Verfassung haben kann als die einseitige Unterwerfung, die Ausschließung aller Rechtsgleichheit, aller bürgerlichen Freiheit: es ist die Form der Despotie, wie sie sich in den asiatischen Weltreichen geschichtlich darstellt*).

b. Die griechischen Staaten.

Von hier aus entwickelt sich geschichtlich eine zweite höhere Staatsform. Es ist nicht mehr ein Volk, welches Völker unterwirft, cultivirt, beherrscht und auf diese Weise große Reiche gründet, sondern es sind einzelne Abkömmlinge des Culturvolks, welche auswandern, Colonien bilden, die eingeborenen Wilden cultiviren, Herrscher kleiner Staaten und auf diese Weise Gründer mehrerer kleiner Königreiche werden. In dem geschlossenen Umfange solcher kleiner politischer Gemeinschaften kann unmöglich die einseitige (despotische) Herrschaft auf die Dauer bestehen, hier muß sich die Individualität und Einzelselbständigkeit zur Geltung bringen, der Rechtssinn entwickeln, der Rechtsstaat und mit ihm die republikanische Staatsform entstehen und damit die bürgerliche Freiheit in der Gleichheit des Rechts (jeder ist berechtigt), noch nicht in der Gleichheit der Rechte (nicht alle sind gleichberechtigt oder gleich vermögend). Die Gemeinschaft der Abstammung und der Interessen vereinigt die Staaten in der Form eines Bundes, und es entsteht eine föderative Völkerrepublik. So entwickelt

*) Ebendaselbst. XII Vorl. S. 171—176.

ſich die zweite Staatsform, der Staat der relativen Rechtsgleichheit, geſchichtlich in den griechiſchen Völkern*).

c. Das römiſche Weltreich.

Es iſt die Aufgabe des Rechtsſtaats, welcher zugleich der höchſt entwickelte Culturſtaat iſt, ein Weltreich zu werden, das die Völker des geſchichtlichen Alterthums in ſich vereinigt. Dieſe Aufgabe löſt der römiſche Staat, in ſeiner Vorausſetzung durch griechiſch-italiſche Colonien, in ſeiner Entſtehung durch die Miſchung zweier Volkselemente bedingt, von denen das eine als das höher cultivirte und einſeitig herrſchende dem anderen gegenüberſteht als dem rohen und einſeitig unterworfenen. Aus dieſen Bedingungen entwickelt ſich eine ariſtokratiſche Staatsverfaſſung zuerſt in der Form des Königthums, dann in der der Republik; aus dem fortdauernden inneren Conflicte der beiden Volksſtände, dem Rechtsſtreite der Patricier und Plebejer, geſtaltet ſich in allmäliger Ausbildung der römiſche Rechtsſtaat, der nach außen in fortwährendem kriegeriſchem Wachsthume begriffen, ſich zu einem Culturreiche ausdehnt, das die Völker der Welt in ſich vereinigt.

Dieſer Staat repräſentirt die Menſchheit, noch in der Form relativer Rechtsgleichheit, noch nicht in der Anerkennung, daß die Menſchen als ſolche gleich ſind: ihm fehlt die Einſicht in den wahren Grund der abſoluten menſchlichen Gleichheit, die Einſicht, daß die Menſchheit in ihrem Grunde ein Weſen iſt göttlichen Urſprungs und göttlicher Beſtimmung, ſelbſt eine Erſcheinung und Offenbarung göttlichen Lebens. Dieſe Einſicht iſt religiös, unter allen religiöſen Vorſtellungen die einzige, die fähig und berufen iſt, Weltreligion zu werden und die Menſchheit auf die höchſte Stufe auch ihrer ſtaatlichen Bildung zu er-

*) Ebendaſelbſt. XII Vorl. S. 176—178.

heben. Das römische Weltreich kann diese Weltreligion aus seinen eigenen Culturbedingungen nicht erzeugen; es empfängt sie von Asien in der Form des Christenthums *).

d. Das christliche Weltprincip.

Mit dem Christenthume tritt ein neues Princip in die Weltgeschichte, eine neue Zeit, die noch bei weitem nicht geschlossen ist. Es handelt sich um die Verwirklichung dieses Princips und zunächst um die Art seiner Fassung. Man muß die absolute Verwirklichung von der relativen, die absolute Fassung von der beschränkten wohl unterscheiden; die erste ergreift das Christenthum in seiner ewigen Wahrheit, die zweite nimmt es vom Standpunkte der Zeitvorstellungen und Zeitverhältnisse, unter denen es auftritt, und vermischt darum die christliche Idee mit Elementen jüdischer und heidnischer Art, die nicht zu seinem wahren Wesen gehören.

Die Menschheit als ein einiges Wesen, als ein einiges Leben göttlicher Abkunft und Bestimmung, dieses eine Leben als Erscheinung und Ausdruck des göttlichen Lebens selbst, diese wirkliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist der Kern und Mittelpunkt des wahrhaft christlichen Glaubens, das neue und ewige Princip dieser Religion. Damit ist die Zweiheit, der Dualismus des Göttlichen und Menschlichen, die relative Selbständigkeit beider Seiten aufgehoben. Nur unter Voraussetzung einer solchen Zweiheit kann von einem Verhältniß, von einem Bunde, von einem neuen Bunde zwischen Gott und Menschheit geredet werden. Das ist die beschränkte, noch unfreie, von dem Geiste des Judenthums innerlich noch nicht völlig abgelöste Auffassung des Christenthums. In der absoluten Fassung gilt es als die enthüllte, offenbargewordene Einheit des Göttlichen und Mensch-

*) Ebendaselbst. XII Vorl. S. 178—185.

lichen, in der beſchränkten gilt es nur als ein neuer Bund beider, die darum in Wahrheit nicht eines ſind, ſondern zwei. Die Unterſcheidung dieſer beiden Auffaſſungen des chriſtlichen Glaubens iſt für Fichte's Religionslehre und deren Verhältniß zum Chriſtenthume durchaus maßgebend. Fichte ſelbſt weiß ſich im völligen Einverſtändniß mit der erſten und im Gegenſatz zu der zweiten. Er hatte beide ſchon früher unterſchieden als „johanneiſche" und „pauliniſche", welche letztere ihm deßhalb als eine Miſchung jüdiſcher und chriſtlicher Vorſtellungsweiſen galt*).

e. Das chriſtliche Mittelalter.

Gilt das Chriſtenthum als (neuer) Bund zwiſchen Gott und Menſchheit, ſo erſcheint die letztere als das mit Gott zu verknüpfende oder zu verſöhnende Glied. Dieſe Verſöhnung beſteht in der Entſündigung. Dieſe Entſündigung geſchieht durch Gnadenmittel oder Sacramente, deren Verwalter dem chriſtlichen Volke gegenüberſtehen als die Prieſter, welche das Heil vermitteln. So wird die chriſtliche Religion ein myſtiſcher Entſündigungs- und Sacramentsglaube, der ſich ausprägt in der Prieſterherrſchaft, in der hierarchiſch gegliederten Kirche, die das ſchon verfallende römiſche Weltreich nicht mehr retten und innerlich aufrichten, ſondern, ſelbſt von den abgelebten religiöſen Formen mitergriffen, den Untergang deſſelben nur beſchleunigen kann.

Die lebendige Fortbildung des Chriſtenthums bedarf neuer geiſtesfriſcher Völker, welche die Kirche bekehrt, die ſich aber bei der Einfachheit ihrer urſprünglichen Religion, ihrer Sitten und Rechtszuſtände, bei ihrer natürlichen Rechts- und Freiheitsliebe, die ſich auf die Geltung der Perſon gründet, keineswegs blind unterwerfen und ihre Selbſtändigkeit nehmen laſſen. Dieß gilt

*) Ebendaſelbſt. XIII Vorl. S. 185 — 191. Vgl. VII Vorl. S. 97—100.

insbesondere von den germanischen Völkern. Es entsteht kein Weltreich, wie die asiatischen oder das römische war, sondern eine Reihe neuer, christlicher Staaten, die nach gegenseitiger Unabhängigkeit streben und nur den religiösen Vereinigungspunkt des gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen Anerkennung der Kirche als ihrer geistlichen Centralmacht haben. So wird in diesem neuen christlich-germanischen Staatensysteme die Kirche selbst eine politisch-geistliche Centralgewalt, welche die völkerrechtlichen Verhältnisse überwacht, beaufsichtigt und die Selbständigkeit der Staaten, die ihrem eigenen Machtinteresse dient, bevormundet. Unter dieser Bevormundung vereinigt der gemeinsame Glaube die christlichen Völker des Abendlandes nach außen in dem gemeinsamen Kampfe gegen den Muhamedanismus. Das Mittelalter findet in den Kreuzzügen seinen heroischen Ausdruck, in dieser „ewig denkwürdigen Kraftäußerung eines christlichen Ganzen als christlichen Ganzen"*).

f. Der Untergang des Feudalstaats und die Reformation.

Der politische Kampf um die Selbständigkeit besteht nicht bloß zwischen den christlichen Völkern und Staaten, sondern auch im Innern der Staaten selbst zwischen den Elementen, die ihren Bestand ausmachen, zwischen den Lehnsherren und Vasallen, auf deren Verhältniß der mittelalterliche Feudalstaat beruht. Der Kampf beider endet auf doppelte Weise: entweder mit dem Siege des Herrschers, der die nach Unabhängigkeit ringenden Vasallen unterwirft, wie in Frankreich, oder mit dem Siege der Vasallen, die sich frei machen und selbständige Herrscher werden, wie in Deutschland. Die Kirche im Interesse ihrer eigenen politisch-geistlichen Centralmacht sucht nach außen die gegenseitige Unabhängigkeit der Staaten, nach innen den Kampf der Lehnsherren

*) Ebendaselbst. XIII Vorl. S. 191—198.

und Vasallen zu erhalten. Das Ende dieses Kampfes hat in seinen Folgen nothwendig einen vernichtenden Einfluß auf die Stellung und politische Gewalt der kirchlichen Centralmacht. Gegen ihre geistliche Gewalt und Glaubensbevormundung erhebt sich aus der Tiefe des germanischen Geistes der Kampf um die religiöse Selbständigkeit. Das Ende des Feudalstaates und die Anfänge der Reformation greifen in einander, und das politische Macht- und Unabhängigkeitsinteresse auf Seiten des Staats geht Hand in Hand mit dem religiösen Freiheitsbedürfniß der Reformation. Die Kirche hört auf eine politische Centralmacht zu sein und wird selbst da, wo die Reformation nicht zur Geltung kommt, eine bloß dogmatische und disciplinarische Kirchengewalt *).

g. Universalmonarchie und Gleichgewicht.

Unter diesen Bedingungen, welche der neuen Zeit Bahn brechen, verändert sich von Grund aus die Form und Verfassung des Culturstaates. Zwei Factoren wirken in dieser Reform zusammen: das Streben, der einzelnen Staaten ihre Selbständigkeit zu erhalten, und das Streben, alle christlichen Staaten in einem Ganzen zu vereinigen. Die Tendenz zur Einheit hat jetzt zu ihrem Träger den Staat, und zwar den mächtigsten unter den vorhandenen. Von hier aus wird eine christliche Universalmonarchie angestrebt. Gegen den Vergrößerungstrieb der mächtigen Staaten reagirt der Erhaltungstrieb der minder mächtigen, und so tritt dem Streben nach einer Universalmonarchie auf der einen Seite das Streben nach einem politischen Gleichgewichte der christlichen Staaten von der anderen entgegen. Um dieses Gleichgewicht zu erhalten, müssen die einzelnen Staaten so stark als möglich sein. Daher strebt jeder, so sehr er kann,

*) Ebendaselbst. XIV Vorl. S. 198—200.

nach Verstärkung. Wo die Verstärkung nach außen nicht möglich ist, wird sie nach innen gesucht durch Menschengewinn, Zunahme der Bevölkerung, Entwicklung der Arbeitskräfte, Hebung des Handels, der Staatswirthschaft u. s. f. Jetzt tritt die Nothwendigkeit ein, die begünstigten Volksclassen für die Staatszwecke in Anspruch zu nehmen. Die nicht begünstigten Classen würden mehr leisten können für den Staat, wenn sie nicht den begünstigten leisten müßten. Die bürgerliche Gleichstellung der Rechte erscheint jetzt geboten durch die Wohlfahrt des Staats, der erst dann im Stande ist, den gesammten Ueberschuß aller Kräfte seiner Bürger für seine Zwecke zu verwerthen. Erst wenn der Staat seine ganze innere Macht in vollem Besitz und zu freier Verfügung hat, kann er Einfluß üben auf die christliche Völkerrepublik, auf die Leitung des Gleichgewichts, kann er seine Stelle behaupten in dem Systeme des europäischen Völkerreichs. Er darf keinen Vortheil außer Acht lassen, keinen Zweig der Staatsverwaltung, keine Maxime einer guten Regierung vernachlässigen, er muß vorwärtsschreiten, weil er sonst zurückgeht, er darf keinen politischen Fehlgriff thun, weil jeder Fehlgriff sich bestraft mit dem endlichen Untergange. Innerhalb dieses neuen Völkersystems nöthigt darum schon das Interesse der eigenen Selbsterhaltung jeden einzelnen Staat dazu, alle seine Kräfte zusammenzunehmen und nach seiner Cultivirung zu streben; er muß, um bestehen und gelten zu können, unausgesetzt danach streben, der höchste Culturstaat zu sein, was er nur sein kann, wenn alle seine Bürger auf das innigste durchdrungen sind von dem Zwecke des Ganzen. Dahin geht der politische Charakterzug unserer Zeit. Nur ein solcher Staat, der auf der Höhe der Cultur steht, kann in der Gegenwart dem fortgeschrittenen politischen Bewußtsein und Bedürfniß entsprechen. Nicht der Boden, sondern der Cultur-

ſtaat iſt unſer Vaterland. „Mögen die Erdgeborenen, welche in der Erdſcholle, dem Fluſſe, dem Berge ihr Vaterland erkennen, Bürger des geſunkenen Staates bleiben; ſie behalten, was ſie wollten und was ſie beglückt: der ſonnenverwandte Geiſt wird unwiderſtehlich angezogen werden und hin ſich wenden, wo Licht iſt und Recht*)".

III.

Der ſittliche Zuſtand der Gegenwart.

1. Die öffentliche Sitte.

Das politiſche Bewußtſein und der Bildungsſtand eines Zeitalters durchdringt den Wechſelverkehr der Menſchen und macht ſich in den Grundzügen und den ſtehenden Formen deſſelben erkennbar. Die ſtehende, in der Bildungsſtufe des ganzen Zeitalters begründete, durch Gewohnheit zur Natur gewordene Form des allgemeinen Betragens iſt die öffentliche Sitte, gleichſam der bewußtloſe Charakter des Zeitgeiſtes. Wir unterſcheiden die gute und ſchlechte Sitte (in der erſten die negativ-gute und die poſitiv-gute) und betrachten beide, ſo weit ſie durch den Staat bedingt ſind und in die Aeußerungsweiſe des öffentlichen Lebens fallen.

Das Princip aller guten Sitte beſteht darin, daß jeder in jedem die Gattung anerkennt und würdigt, daß alſo (negativ ausgedrückt) keiner die Freiheit und Würde des anderen beſchädigt. Wenn die Geſetzgebung und die Ordnungen eines Staates ſo eingerichtet ſind, daß jede Verletzung dieſer Art als ein Verbrechen gilt und beſtraft wird, ſo wird dadurch der böſe Wille von dem Schauplatze der öffentlichen Handlungen zurückgeſcheucht und der guten Sitte im negativen Sinne Raum gegeben. Je

*) Ebendaſelbſt. XIV Vorl. S. 200—212.

weiter „die negativ-gute Sitte" um ſich greift, um ſo mehr werden in der öffentlichen Meinung ſelbſt die Verbrechen gegen die Menſchenwürde verpönt; die Ehrliebe, die Verachtung der Barbarei wird zur öffentlichen Stimme und nöthigt jetzt durch ihren rückwirkenden Einfluß den Staat, ſeine Strafgeſetzgebung zu mildern und die grauſamen Strafen abzuſchaffen. So dringt die Menſchlichkeit, die durchgängige Anerkennung und Achtung der Gattung, in das öffentliche Leben ein, und es entſteht was Fichte als „die poſitiv-gute Sitte" bezeichnet.

Wird aber die Gattung als ſolche in jedem geachtet, ſo liegt darin ſchon die Anerkennung der urſprünglichen Gleichheit der Menſchen, alſo auch der Gleichheit ihrer Rechte. Sind nun auch in den gegebenen Zuſtänden die Rechte noch ungleich, ſo wird doch die wahrhaft gute Sitte in der Art und Weiſe der Menſchenbehandlung nicht dieſe vorhandene Ungleichheit, ſondern die nothwendig anzuerkennende Gleichheit zu ihrer Vorausſetzung und Richtſchnur nehmen. Das Gegentheil davon iſt „die ſchlechte Sitte"; ſie fließt aus der Vorausſetzung der vorhandenen Ungleichheit, nach der man die Humanität des Benehmens abſtuft. Gilt die Ungleichheit nicht bloß als ein vorhandener und zeitweiliger, ſondern als ein nothwendiger und bleibender Zuſtand, ſo beſteht darin die ſchlechte Sitte ſelbſt; die privilegirten Stände verachten die nicht privilegirten und halten ſich für etwas Beſſeres und Höheres, dieſe erwiedern die unwürdige Art mit Empfindungen, die nicht würdiger ſind, entweder mit niedriger Kriecherei oder mit bitterem Neide; die richtige gegenſeitige Anerkennung fehlt gänzlich und mit ihr die Möglichkeit der guten Sitte. Dieſe gegenſeitige Anerkennung herbeizuführen und innerlich zu befeſtigen, giebt es kein beſſeres Mittel als die Wiſſenſchaft, die ihren ausgleichenden Charakter am beſten bewährt,

wenn sie aus dem bürgerlichen Stande hervorgeht und sich von hier aus den übrigen Volksclassen mittheilt*).

2. Die öffentliche Religiosität.

Die Anerkennung der ursprünglichen Gleichheit der Menschen gründet sich auf das Bewußtsein der menschlichen Gattungseinheit, der Wesenseinheit des ganzen Menschengeschlechts, und dieses Bewußtsein wurzelt im Innersten der christlichen Religion. Ist jene Anerkennung in dem wechselseitigen Verkehre der Menschen zur Sitte oder Richtschnur der Sitte geworden, so besteht darin die bewußtlose Herrschaft des Christenthums. Nun war es der Staat, der durch seine Gesetzgebung diese Sitte in ihrer äußeren Erscheinung bedingt und ausbildet. Auf diese Weise wird der Staat selbst in der Verwirklichung des Christenthums ein wichtiges und vermittelndes Werkzeug. Die Herrschaft des Christenthums muß durch den Staat hindurchgegangen und in ihm realisirt sein**).

Die religiöse Denkweise ist der tiefste Grund der politischen und sittlichen; daher werden zuletzt alle Zeiterscheinungen unter dem religiösen Gesichtspunkte betrachtet werden müssen. Jedes Zeitalter prägt die religiöse Denkweise in einem bestimmten Charakter aus, der die „Religiosität" des Zeitalters bildet, entweder als verborgenes Princip oder als klares Bewußtsein. Die eigenthümliche Religiosität des gegenwärtigen Zeitalters zu erkennen, ist daher die letzte Aufgabe seiner Charakteristik.

Aus dem bereits entwickelten wissenschaftlichen Charakter des Zeitalters läßt sich der religiöse erkennen. Es war der Charakter der Aufklärung, der nur das deutlich und klar Begriffene, also

*) Ebendaselbst. XV Vorl. S. 213—226.

**) Ebendaselbst. XV Vorl. S. 220 u. 21.

nichts Unbegreifliches, nur den Maßstab der sinnlichen Erfahrungsbegriffe, also nichts Uebersinnliches gelten ließ; daher den blinden Glauben, den blinden Gehorsam und damit alles Furchterregende in der Religion vollkommen verwarf. Was die Religion und deren Gottesvorstellungen furchtbar macht, ist abergläubischer Natur und gehört nicht dem Wesen des Christenthums an, sondern vorchristlichen und heidnischen Vorstellungsweisen. Dieser Aberglaube mit seinen heidnischen in das Christenthum eingedrungenen Ueberresten erscheint im Lichte der gegenwärtigen Aufklärung als vollkommen nichtig. Indessen vernichtet diese Aufklärung nach der ganzen Art ihrer Denkweise mit dem Unbegreiflichen zugleich das Uebersinnliche; sie ist gänzlich unfähig einen deutlichen Begriff der übersinnlichen Welt zu fassen, und so verliert das Zeitalter, so weit sein klares Bewußtsein reicht, mit der falschen Religion zugleich die wahre. Diese Unfähigkeit, die wahre Religion zu fassen, ist darum noch nicht die Unfähigkeit zur Religion überhaupt. Das klare Bewußtsein umfaßt nicht die ganze menschliche Natur; was der deutliche Begriff nicht erreicht, kann das Gefühl in dunklem Streben suchen. Die aus dem klaren Bewußtsein vertriebene Religion flüchtet sich in das Gefühl und ist hier als Bedürfniß und Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen, als Empfänglichkeit und Sinn für Religion um so lebendiger da, als die Verstandesaufklärung mit ihren dürren Begriffen diesen Sinn leer läßt. Das schmerzliche Gefühl dieser Leere giebt dem Zeitalter seinen religiösen Charakter. Es ist der wahren Religion bedürftiger und empfänglicher als ein anderes. „Das leere und unerquickliche freigeisterische Geschwätz hat Zeit gehabt, auf alle Weise sich auszusprechen; es hat sich ausgesprochen, und wir haben es vernommen, und es wird von dieser Seite nichts Neues und nichts besser gesagt werden, als es

gesagt ist. Wir sind desselben müde; wir fühlen seine Leerheit und die völlige Nullität, welche es uns in Beziehung auf den doch einmal nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige giebt*)."

3. Die wahre Religion.

Dieser Sinn fordert Befriedigung; er wartet auf seine ächte Nahrung, diese bereitet sich schon vor in der Werkstätte einer neuen Philosophie, die den Begriff der wahren Religion zu fassen und in das klare Bewußtsein zu heben sucht. Was jetzt als philosophisches Bewußtsein erwacht, wird in der Zukunft religiöses Bewußtsein werden. Der Standpunkt der sogenannten Aufklärung ist bereits philosophisch überwunden; „eine männlichere Philosophie" hat sich in Kant erhoben und durch ihr Princip der „absoluten Moralität" das sittliche Bedürfniß der Menschen tiefer als je befriedigt. Der moralische Sinn ist dem religiösen verwandt, aber er ist nicht selbst der religiöse. Gerade durch diese Befriedigung des verwandten Sinnes wird die Nichtbefriedigung des religiösen nur noch stärker empfunden. Der Begriff der wahren Religion ist dadurch die erste Aufgabe der Philosophie geworden. Es ist die gegenwärtige Aufgabe.

Die absolute Moralität, die reine Sittlichkeit ist das Höchste außer der Religion. Die unbedingte Pflichterfüllung, der blinde Gehorsam gegen das Pflichtgebot, ohne Rücksicht auf die Folgen, ohne Einsicht in die eigentliche Bedeutung der Pflicht: das ist die höchste sittliche Leistung. Aber der Mangel an Einsicht in dem bloß moralischen Verhalten läßt zugleich einen Mangel in der absoluten Würde des Menschen. Das Nichtverstehen ist dieser Würde nicht angemessen. Die Würde des Menschen

*) Ebendaselbst. XVI Vorl. S. 226—231.

wird deßhalb auf dem Standpunkte der bloßen Sittlichkeit nicht vollendet; diese Vollendung giebt erst der religiöse Standpunkt. Es ist der Trieb, durchzudringen zu der Bedeutung des Pflichtgebots, der uns nöthigt, uns über die reine Sittlichkeit zur Religion zu erheben.

Das bloße Pflichtgebot setzt den widerstrebenden Willen voraus; darum sagt es: du sollst! Diese Voraussetzung aufgehoben, das pflichtmäßige Wollen zur Voraussetzung gemacht, so kommt jenes „Soll" zu spät. An die Stelle des Sollens tritt das nothwendige Wollen, welches zusammenfällt mit dem Nichtanderskönnen, mit Trieb und Neigung. Wo Trieb ist, da ist Leben und Entwicklung. Erscheint die Pflicht als „das lebendige Gesetz einer ewigen Fortentwicklung", als „innere Fortschreitung des einen Lebens", als „geistigste Lebensblüthe", so steht sie uns nicht mehr gegenüber als ein Gesetz, dem wir uns unterwerfen (so sehr wir ihm widerstreben), sondern sie stammt aus dem einen göttlichen Grundleben, in dem wir leben, weben und sind. Dann ist der moralische Standpunkt aufgehoben und der religiöse an seine Stelle getreten. Vor der Moral verschwindet das äußere Gesetz, vor der Religion das innere. Es giebt keine Gesetzesunterwerfung mehr, sondern nur Leben, keinen Zwiespalt mehr, sondern nur Einheit, kein eigenwilliges und selbstsüchtiges, sondern durch und durch freies, klares, seliges Leben. „Die Religion erhebt ihren Geweihten absolut über die Zeit als solche und über die Vergänglichkeit und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der einen Ewigkeit. In dem einen göttlichen Grundleben ruht sein Blick und wurzelt seine Liebe: was noch außer diesem einen Grundleben ihm erscheint, ist nicht außer ihm, sondern in ihm und bloß eine zeitige Gestalt seiner Entwicklung nach einem absoluten Gesetze, das da gleichfalls in ihm selber ist: er erblickt

alles nur in dem Einen und vermittelst desselben, dann erblickt er aber auch zugleich in jedem Einzelnen das unendliche All.“ „In jedem Momente hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig hat und fühlt, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln. Giebt es irgend einen schlagenden Beweis, daß die Erkenntniß der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen und daß sie insbesondere den herrschenden Systemen fremd sei, so ist es der: daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne*).“

Eine höhere religiöse mit dem johanneischen Christenthum einverstandene Weltanschauung ist im Anbruch. Sie kann nicht durch den Staat gemacht werden; der Staat reicht mit seinen Gesetzen und Ordnungen, wenn alles in der besten Verfassung ist, nur bis zur guten Sitte; schon die Sittlichkeit geht über ihn hinaus, um wie viel mehr die Religion. Diese kommt, wie von jeher, aus dem Innersten des Menschengemüthes, durch einzelne tiefbegeisterte Individuen, die fähig sind andere zu erwecken. So kamen im Aufgange der neuen Zeit die Reformatoren, nach ihnen, als die Religion im orthodoxen Lehrbegriffe völlig erstarrt war, die Pietisten, und die heutige Welt, nachdem die Aufklärung alles verflacht hat, sehnt sich schon nach einer neuen religiösen Erhebung, die ihre Propheten erwartet**).

4. Die neue Zeit.

Charakteristik der „Grundzüge“.

Ein solcher Verkündiger einer neuen Zeit will Fichte selbst

*) Ebendaselbst. XVI Vorl. S. 231—235.

**) Ebendaselbst. XVI Vorl. S. 236—238.

sein; er will es sein in dieser seiner Schilderung des gegenwärtigen Zeitalters, die, wie sie sich über den Geist der Gegenwart als etwas Ausgelebtes erhebt, unmöglich aus ihm geschöpft sein kann, sondern entweder gar nichts oder die Zukunft bedeutet, Grund und Princip eines neuen Lebens.

Es giebt ein religiöses Denken und eine darauf gegründete religiöse Weltbetrachtung, in welcher alles Leben erscheint „als nothwendige Entwicklung des einen ursprünglichen, vollkommen guten und seligen Lebens". Dahin führt nie die Weltbeobachtung; dahin treibt ein tiefes Bedürfniß des menschlichen Gemüths, die Welt aus ihrem innersten Grunde zu fassen. Wäre die Welt von ungefähr, so hätte sie keinen Grund; wäre ihr Grund blinde Nothwendigkeit, so bliebe er unfaßbar, unbegreiflich; wäre die Ursache der Welt menschenähnlich, so wäre sie auch menschenfeindlich und darum ein Gegenstand abergläubischer Vorstellung; sie kann daher nur gefaßt werden als „das eine absolut gute und ewig gut bleibende göttliche Dasein". In dieser Vorstellung ruht die religiöse Weltanschauung.

Die gesammte Welt, das ganze irdische und menschliche Dasein in der Beziehung auf das Ewige ist ihr Gegenstand und ihr Gebiet. Wie sich das einzelne menschliche Leben mit seinen besonderen Schicksalen auf das Ewige bezieht und mit ihm zusammenhängt, ist „das tiefste Ende" dieses Gebietes; wie das Leben der Menschheit sich zu der unendlichen Reihe künftiger Leben verhält, ist „das höchste Ende" desselben. Das Erdenleben der Menschheit in seiner Entwicklung liegt zwischen diesen Grenzen und bildet „das mittlere Gebiet" der religiösen Weltbetrachtung. Jene beiden Enden sind dunkel und unbegreiflich. Wir wissen, daß, aber nicht wie sie mit dem Ewigen verknüpft sind; wir können diesen Zusammenhang nur vernehmen, aber nicht verstehen.

Die religiöse Weltbetrachtung, so weit sie nur vernimmt, ohne zu verstehen, nennt Fichte „Vernunftreligion"; so weit sie versteht, ist sie „Verstandesreligion". Nur das mittlere Gebiet ist verständlich; die Entwicklung unserer Gattung in ihren nothwendigen Epochen läßt sich begreifen; der für uns hellste Punkt dieser ganzen einleuchtenden Entwicklung ist unser eigenes Zeitalter.

Dieses Zeitalter war der Gegenstand der „Grundzüge"; sie waren selbst eine religiöse Betrachtung jenes mittleren Gebietes, eine religionsphilosophische Geschichtsbetrachtung, ein Ausdruck der „Verstandesreligion" *).

Ob sie ihren Gegenstand in Wahrheit getroffen haben, ob sie wirklich von dem Hauche eines neuen Lebens erfüllt sind, läßt sich nur durch die Probe ausmachen, durch ihre Wirkung in dem Innersten des Gemüths. Sie sind in demselben Maße fruchtbar und wirksam, als sie im Stande sind, religiöses Leben zu wecken und das Gegentheil desselben aus dem Innern zu verscheuchen. Das ist nicht durch äußeres Thun und Werke erkennbar. „Die Religion ist gar kein Thun noch Thätiges, sondern sie ist eine Ansicht, sie ist Licht, und das einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltungen des Lebens in sich trägt und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt." Wo Religion ist, da ist Sammlung, Ernst, Tiefe; wo sie nicht ist, da ist Sucht nach Zerstreuung, Gedankenlosigkeit, Flucht vor sich selbst, Leichtsinn und Frivolität, die mit dem Leben, weil sie die Tiefe desselben nicht kennen, auf der Oberfläche spielen. Das Licht verscheucht die Finsterniß. Wenn diese Reden die Finsternisse des frivolen Lebens zu bannen und den Ernst des Nachdenkens zu wecken ver-

*) Ebendaselbst. XVII Vorl. S. 238—244.

mögen, so haben sie bewährt, daß sie vom Licht sind und eine Quelle neuen Lebens*).

Wir haben Fichte, als wir die Grundzüge seiner Persönlichkeit und Geistesart schilderten, einen religiösen, von reformatorischem Drange getriebenen Redner genannt. Sein Leben und seine Lehre haben gezeigt, wie tief sie von diesem Zuge ergriffen waren. Wie Fichte die Grundzüge des eigenen Zeitalters schildert und die religiöse Neubelebung der Welt als den Drang und die Aufgabe einer neuen Zeit ausspricht, erscheint er sich selbst als ein zur Lösung dieser Aufgabe berufenes Werkzeug, und am Schlusse seiner Reden bekennt er es auch, daß sie diese oder keine Bedeutung haben. In diesem Bekenntnisse war seiner Seele ganz gegenwärtig, was er vermöge seines tiefsten Triebes von jeher sein wollte. Darum sind diese Grundzüge eben so charakteristisch für ihn als für sein Zeitalter.

Was Fichte in der Bestimmung des Menschen als den „Glauben" begründet hatte, der alle Zweifel löst und die wahrhafte Wirklichkeit erfaßt, das entwickelt er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters als „die wahre Religion", deren Besitz das Leben selig macht, und deren Begriff ein neues Zeitalter in der Entwicklung der Menschheit ankündigt. Das selige Leben und das neue Zeitalter sind daher die nächsten Themata seiner Reden.

*) Ebendaselbst. XVII Vorl. S. 244—254.

Sechstes Capitel.

Anweisung zum seligen Leben oder Religionslehre.

I.

Religionslehre und Wissenslehre.

1. Verhältniß beider.

Seit dem Atheismusstreite sind Fichte's Untersuchungen auf das Wesen der Religion gerichtet geblieben, immer mit der Aufgabe beschäftigt, diesen Gegenstand ganz bis in seine innerste Tiefe zu durchdringen und so einleuchtend als möglich darzustellen. Seit jener Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung gilt ihm die Wissenschaftslehre zugleich als der philosophische Standpunkt, aus welchem allein der wahre Grund der Religion (nicht etwa erst gelegt, sondern) entdeckt und aufgehellt werden könne. Die wahre Wissenslehre ist zugleich Religionslehre. Ist die Religion in der That der tiefste Grund unseres Lebens und Erkennens, so muß die Erkenntnißlehre in ihrem tiefsten Grunde nothwendig Religionslehre werden, so muß aus der Entwicklung der Wissenschaftslehre, aus dieser immer tiefer dringenden Begründung, die Religionslehre als deren reifste Frucht hervorgehen. Hier ist kein Widerstreit zwischen Wissenschaftslehre und Religionslehre oder zwischen der ersten und späteren Wissenschaftslehre. Fichte weiß beide im voll-

kommenen Einklange. Er betrachtet die Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Wesen des Gelehrten, über die Anweisung zum seligen Leben als ein Ganzes; er bezeichnet die Religionslehre als „dessen Gipfel und hellsten Lichtpunkt", als die Frucht seiner unabläßigen seit dem Ende der jenaischen Periode begonnenen Forschung, als die folgerichtige Entwicklung seines schon im Anfange der jenaischen Periode begründeten Systems. Diese seine philosophische Ansicht werde hoffentlich manches an ihm geändert haben; „sie selbst habe sich seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert". So urtheilte Fichte über seine eigene Lehre, als er im April 1806 die Anweisung zum seligen Leben herausgab *).

In der Art ihrer Entgegensetzung unterscheiden sich die zum Atheismusstreit gehörigen Schriften von den späteren religionsphilosophischen Betrachtungen. Dort hatte es Fichte mit einer gewissen Classe orthodoxer Theologen als mit seinen schlimmsten Gegnern zu thun; hier richtet er sich durchgängig gegen die Verstandesaufklärung des vorigen Jahrhunderts, und er ist in diese Entgegensetzung so versenkt, daß er meint, auch damals keine anderen Gegner gehabt oder bekämpft zu haben. Dieser ausgeprägte mit allen Merkmalen des persönlichen Widerwillens betonte Gegensatz gegen die Vulgarphilosophie des Rationalismus ist überhaupt für Fichte's letzte Periode charakteristisch.

Die Vorlesungen über die Religionslehre sind den „Grundzügen" auch in der Form und Absicht der Darstellung verwandt. Es sollen nicht streng wissenschaftliche Vorträge sein, sondern populäre. Die Bedeutung des Gegenstandes macht hier die popu-

*) Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. In Vorlesungen gehalten zu Berlin 1806. Vorrede. S. W. II Abth. III Bd. S. 399.

läre Darstellung zur Pflicht. Geistesfreiheit, sittliche Selbständigkeit, Festigkeit der Ueberzeugung, religiöse Ueberzeugung kann unmöglich an das schulmäßige Studium als an seine ausschließende Bedingung geknüpft sein. Nicht alle können schulmäßig studiren; überzeugt in den höchsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens können und sollen auch die Ungelehrten sein, sie können es nur sein, wenn ihre religiöse Anschauung auf festem Grunde ruht. Es handelt sich nicht um eine neue unerhörte Wahrheit. Der ewige Inhalt der Religion ist nicht neu, die Gewißheit des Uebersinnlichen, die Ueberzeugung einer geistigen, von göttlichem Leben getragenen und durchdrungenen Welt ist nicht neu; sie war schon in Plato lebendig; sie ist im Christenthume der ganzen Menschheit verkündigt; sie hat als johanneisches Christenthum in der verborgenen Tiefe aller christlichen Zeitalter fortgelebt bis auf den heutigen Tag, sie ist in den beiden größten deutschen Dichtern der Gegenwart mächtig, sie hat in Kant zum erstenmale auch den philosophischen Geist ernsthaft ergriffen, und sie ist in der Wissenschaftslehre zum erstenmale streng systematisch bewiesen. Die Lehre ist neu nicht als Religion, sondern als philosophisches System; sie muß daher auch unabhängig von der systematischen Form der wissenschaftlichen Entwicklung populär dargestellt werden können; sie ist einer solchen Darstellung fähig und bedürftig. Sie ist neu und unerhört nur für die herrschende Philosophie dieses Zeitalters, die das Lebendige aus dem Todten, das Geistige aus dem Geistlosen ableitet und das Buch der Natur richtig zu verstehen meint, wenn sie es verkehrt liest. Die Anhänger dieser Philosophie fühlen sich vernichtet und wie auf den Kopf gestellt, wenn man, wie es in der Religion und Wissenschaftslehre geschieht, ihre Weltansicht umkehrt. Dieses Gefühl macht sie nothwendig fanatisch, und nun verschreien diese „Fanatiker der

Verkehrtheit", unfähig den Sinn der Religion und Wissenschaftslehre zu fassen, beide als Mysticismus*).

2. Das Leben als Seligkeit.

In Wahrheit ist die Sache, um die es sich handelt, so faßbar und wirklich, wie das Leben selbst. Und man braucht nur in die Tiefe des Lebens zu schauen, um den religiösen Grundzug desselben zu entdecken. Wo Leben ist, da ist Bedürfniß, Gefühl des Mangels, Trieb nach Ergänzung, nach Vereinigung mit einem Objecte, das uns erfüllt und befriedigt: da ist Trieb nach Befriedigung. Dieser Trieb kann kein anderes Ziel haben als eine dauernde und volle Befriedigung. Nennen wir das dauernde und volle Befriedigtsein Seligkeit oder selig sein, so ist schon hier klar, daß Leben und Seligkeit (selig sein) in der Wurzel eines sind, daß der Begriff des Lebens den der Seligkeit einschließt und daher der Ausdruck „seliges Leben" im Grunde zweimal dasselbe sagt. Nennen wir die Vereinigung mit dem Object, in dessen Besitze die Befriedigung liegt, und den Trieb nach dieser Vereinigung Liebe, so leuchtet ein, wie Leben und Seligkeit in ihrem Grunde dasselbe sind als Liebe; wir leben in dem Maße, als wir befriedigt (selig) sind, und wir sind nur befriedigt, so weit wir lieben. Daher Fichte's herrlicher Ausspruch: „Was du liebst, das lebst du! Die Liebe ist dein Leben und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunkt deines Lebens." Viele Menschen wissen nicht, was sie lieben; das beweist nur, daß sie eigentlich nichts lieben und eben darum auch nicht leben, weil sie nicht lieben.

Der Drang nach Befriedigung treibt die Menschen auf die Jagd nach Glückseligkeit; sie jagen den Dingen nach und er-

*) Ebendaselbst. Vorl. II. S. 416—431. bes. S. 424—428.

haſchen bald dieß bald jenes, und jedesmal iſt vergänglich, wie das ergriffene Ding, ihre Befriedigung. Es giebt unter Sonne und Mond kein Object, das nicht vergänglich wäre, darum keines, das wahrhaft und dauernd befriedigte. In Wirklichkeit iſt in dieſer Lebensart nichts bleibend als die Vergänglichkeit aller Befriedigungen, als dieſer fortwährende Wechſel von Täuſchung und Enttäuſchung, worin jeder künftige Moment den vorhergehenden verſchlingt und darum das Leben in ſeinem leeren Ablaufe nichts anderes iſt als „ein ununterbrochenes Sterben". Von einem ſolchen Daſein kann man nicht ſagen, daß es lebt; es ſtirbt fortwährend, es iſt gemiſcht aus Leben und Tod, es iſt kein wahres Leben, ſondern ein Scheinleben. Das Gefühl eines ſolchen Daſeins iſt darum das Gefühl der Leere, der Nichtigkeit, des Elends und der Unſeligkeit. Es bleibt nichts zurück als die Enttäuſchung, die in der Nichtbefriedigung endet als ihrem bleibenden Zuſtande. Hier bleibt nichts übrig als mit der Einſicht in die Unſeligkeit des Lebens entweder die gänzliche Entſagung auf alle Seligkeit, auf alle wahre Erfüllung, die dumpfe Reſignation, die ſich überreden möchte Weisheit zu ſein, oder die Hoffnung auf die Seligkeit als einen künftigen Zuſtand jenſeits des Grabes. Dann wäre das Grab der Uebergang vom unſeligen Leben zum ſeligen. Unmöglich kann dieſes die Bedingung der Seligkeit ſein. „Durch das bloße Sichbegrabenlaſſen kommt man nicht in die Seligkeit." Entweder alſo giebt es überhaupt keine Seligkeit oder ſie iſt das Leben ſelbſt, das wahre Leben im Unterſchiede vom Scheinleben, das erfüllte im Unterſchiede vom leeren, das wirklich und dauernd befriedigte im Unterſchiede von dem unbefriedigten und durch die Scheingenüſſe der Welt getäuſchten *).

*) Ebendaſelbſt. Vorleſ. I. S. 401—409.

3. Die Sehnsucht nach dem Ewigen als Lebenstrieb.

Fichte und Spinoza.

Was das Leben in Scheinleben verwandeln und fortwährend sterben läßt, war die Liebe zu den vergänglichen Dingen. Was das Leben wahrhaft lebendig und selig macht, kann daher nichts anderes sein als die Liebe zu dem Unvergänglichen, als der Trieb zur Vereinigung mit dem Wandellosen: „die Sehnsucht nach dem Ewigen". Der Trieb nach Befriedigung ist eines mit dem Lebenstriebe. Der Trieb nach wahrer Befriedigung ist einzig und allein die Sehnsucht nach dem Ewigen: darum ist „dieser Trieb die innigste Wurzel alles endlichen Daseins und in keinem Zweige dieses Daseins ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein". Auf der Sehnsucht nach dem Ewigen beruht alles endliche Dasein, und von ihr aus kommt es entweder zum wahrhaften Leben oder es kommt nicht dazu. Nennen wir das Ewige Gott und den Inbegriff alles Veränderlichen Welt, so ist das wahre Leben Gottesliebe und Leben in Gott, dagegen das Scheinleben Leben in der Welt und der Versuch sie zu lieben. Jenes ist das Leben ohne Abbruch, ganz, vollständig, selig; dieses ist ein mangelhaftes, gebrochenes, zerstreutes Dasein, nichtig, elend, unselig. Es giebt nur ein Mittel, dieses elende Dasein abzuwerfen und gleichsam aus den Angeln zu heben: in der Liebe zur Welt ist unser Leben zerstreut über die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge; in der Sehnsucht nach dem Ewigen zieht es sich aus dieser Mannigfaltigkeit zurück auf das Eine. Der einzige Weg zum Seligwerden ist der Zug nach innen. Das Leben in der Welt ist zerstreut, in buntem Wechsel bald dieß bald jenes ergreifend, darum leichtfertig und flach. Im Gegensatze dazu giebt die Einkehr in das

Innere dem Leben Sammlung, Ernſt und Tiefe. Vergleichen wir an dieſer Stelle Fichte mit Spinoza, die wir im Uebrigen einander entgegengeſetzt finden, ſo ſind die Grundgedanken in der Anweiſung zum ſeligen Leben völlig dieſelben als die erſten Betrachtungen in dem „tractatus de intellectus emendatione“. Fichte frägt: wie komme ich zur Seligkeit? Spinoza frägt: wie gelange ich zum höchſten Gut? Beide antworten: durch die Liebe zum Ewigen; beide ſetzen das Ewige in das wandelloſe, unvergängliche Sein; es iſt bei beiden der Trieb nach wirklicher Befriedigung, der dem Leben die Richtung auf das Ewige giebt und die Liebe zur Welt in die Liebe zu Gott verwandelt*).

4. Die Seligkeitslehre als Wiſſenslehre.

Das Ewige lieben, ergreifen, zum Gegenſtande des Genuſſes machen, iſt nur dann möglich, wenn wir es zum Gegenſtande machen können. Nur das Bewußtſein und näher das Selbſtbewußtſein kann überhaupt etwas zu ſeinem Objecte haben. „Alles Leben ſetzt daher Selbſtbewußtſein voraus, und das Selbſtbewußtſein allein iſt es, was das Leben zu ergreifen und zu einem Gegenſtande des Genuſſes zu machen vermag**).“ Das Selbſtbewußtſein, deſſen Object das Ewige iſt, kann ſich nur betrachtend, anſchauend, erkennend verhalten. Nur in der Erkenntniß läßt ſich das Ewige ergreifen und das Leben wahrhaft befriedigen. Seligkeit iſt Erkennen. Die Seligkeitslehre iſt daher nothwendig auch Wiſſenslehre.

Das Ewige iſt ohne Wechſel und ohne Mannigfaltigkeit, es will gefaßt ſein als einfach, einig, wandellos, unveränderlich, als das Sein, von dem allein in Wahrheit geſagt werden kann:

*) Ebendaſelbſt. Vorl. I. S. 407—415. Vgl. Vorl. IV. S. 449.

**) Ebendaſelbſt. Vorl. I. S. 410.

es ist. Dieses göttliche und allein wahrhafte Sein kann nur ergriffen werden durch den Gedanken, und da in dem Ergreifen des Ewigen, in der Befriedigung dieser Sehnsucht, allein das wahrhaftige oder selige Leben besteht, so ist „das Element, der Aether, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens der Gedanke". „Worin sollte denn das Leben und seine Seligkeit sonst sein Element haben, wenn es dasselbe nicht im Denken hätte?" Nur das Göttliche ist; außer ihm ist nichts. Darum kann auch der Gedanke des Ewigen, wir selbst und die Welt, die wir vorstellen, nicht als ein von dem Ewigen unabhängiges Dasein angesehen werden, sondern als „hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen". In dieser Weltansicht ruht die Religion; in diesem Denken besteht das selige Leben. „Auch die Seligkeitslehre kann nichts anderes sein, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre giebt außer der Wissenslehre. Im Geiste, in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen*)."

Nicht im Gefühle, denn es ist dunkel und vorübergehend, auch nicht im Thun, denn es ist beschränkt und äußerlich, besteht die Religion; sie ruht allein in der Erkenntniß und Liebe Gottes**).

5. Das Denken als Lebensausdruck.

Denken ist Leben. Es ist allemal das Gegenbild, der Spiegel des Lebens, der Ausdruck unseres Lebensgrades. Auch die sinnlichen Wahrnehmungen haben wir nur, indem wir uns der-

*) Ebendaselbst. I Vorl. S. 404. S. 410.

**) Ebendaselbst. I Vorl. S. 411.

ſelben bewußt ſind, indem wir ſie denken. Aber die meiſten ſehen nicht, wie das ſinnliche Wahrnehmen ſelbſt im Denken gegründet iſt und ohne daſſelbe nicht ſein könnte; ſie leben nur in den Sinnen und halten darum die ſinnliche Wahrnehmung für die Hauptſache und das Denken für nebenſächlich und abhängig. Das iſt die gemeine Denkart, der Ausdruck des niederen Lebensgrades, deſſen nothwendiger Ausdruck. Wie das Leben, ſo das Denken. „Im äußeren Sinn, als der letzten Extremität des beginnenden geiſtigen Lebens, ſitzt ihnen vorderhand noch das Leben; im äußeren Sinn ſind ſie mit ihrer lebendigſten Exiſtenz zugegen, fühlen ſich in ihm, lieben und genießen ſich in ihm, und ſo fällt denn nothwendig auch ihr Glaube dahin, wo ihr Herz iſt; im Denken dagegen ſchießet bei ihnen das Leben erſt an, nicht als lebendiges Fleiſch und Blut, ſondern als eine breiartige Maſſe, und darum ſcheint ihnen das Denken als fremdartiger weder zu ihnen noch zur Sache gehöriger Dunſt*)." Ein höherer Lebensgrad iſt auch ein höheres Denken, aber hier unterſcheidet ſich wieder das willkürliche Meinen, das ſich nach ſubjectiver Neigung in Hypotheſen ergeht, von dem nothwendigen Denken, welches das wahrhafte Sein mit aller Schärfe erfaßt.

Dieſes nothwendige Denken iſt der Ausdruck des höchſten Lebensgrades. Iſt nun das Sein ewig, unveränderlich, einig, ſo kann der Gedanke des Seins (unſer nothwendiges Denken) nur als Bild, Aeußerung, Offenbarung jenes ewigen Seins gefaßt werden. Wir können das Sein nicht denken, ohne uns ſelbſt zu denken; alſo muß das Selbſtbewußtſein (gleich dem nothwendigen Denken) als Offenbarung (Bild) des ewigen Seins gelten. Da aber alles Wiſſen und Erkennen im Selbſtbewußtſein bedingt iſt, ſo iſt der Urſprung des letzteren, die Art und

*) Ebendaſelbſt. III Vorl. S. 436.

Weise, wie es aus dem Sein folgt, schlechthin unbegreiflich. Das Selbstbewußtsein kann nie als Folge, also auch nicht als Folge aus dem ewigen Sein begriffen werden, es kann sich selbst nicht ableiten, sondern nur finden, es kann sein eigenes Sein nicht ergründen, sondern nur unmittelbar wahrnehmen: „dieses sein reales lediglich unmittelbar wahrzunehmendes Sein ist Leben". Das Selbstbewußtsein kann sich nicht erdenken, es kann nur da sein als wahrhaftiges reales Leben. Es giebt kein Sein außer dem Absoluten. Also ist unser wirkliches Sein (Selbstbewußtsein) das Dasein des Absoluten selbst. Nun kann das Absolute nur da sein durch sich als das ewig unveränderlich Eine. Also ist unser wahres Sein (Selbstbewußtsein) der eigene Ausdruck des absoluten Seins. Wir haben schon früher gezeigt, wie in dem Selbstbewußtsein Sein und Wissen absolut identisch sind und jede Trennung beider, wenn sie dem Selbstbewußtsein vorausgesetzt wird, dasselbe unmöglich machen würde*). In dieser Identität ruht das Selbstbewußtsein, sie ist seine tiefste Wurzel, sie ist das wahrhaft wirkliche Sein, das Absolute oder Gott. „Das reale Leben des Wissens ist daher in seiner Wurzel das innere Sein und Wesen des Absoluten selber und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf**)."

6. Das Wissen (Selbstbewußtsein) als Offenbarung Gottes. Gott und Welt.

Hier ist der Punkt, in welchem der Zusammenhang der

*) S. oben Buch III. Cap. XII. S. 689 flgd. Buch IV. Cap. I. Nr. II. S. 801—804.

**) Anweisung zum seligen Leben. III Vorl. S. 443.

fichte'schen Wissenschaftslehre und Religionslehre einleuchtet, und von dem aus ihr Verhältniß beurtheilt sein will. Das Princip alles Wissens ist das Selbstbewußtsein, das Princip alles Selbstbewußtseins ist jene absolute Einheit des Seins und des Wissens, jene vollkommene Identität des Subjectiven und Objectiven, ohne welche das Selbstbewußtsein unmöglich sein, — aber als welche das Selbstbewußtsein sich unmöglich je erscheinen kann, denn in und mit demselben ist die Trennung von Sein und Wissen (Subject und Object) nothwendig gesetzt, deren absolute Einheit im Princip und Grunde des Selbstbewußtseins ewig feststeht. Diese Gedanken hat die Wissenschaftslehre mit aller Klarheit entwickelt; darauf ruht ihre Sittenlehre, als auf ihrer Grundlage. Jene absolute Identität, welche die tiefste Wurzel alles Selbstbewußtseins ausmacht, nennt die Religionslehre das wahrhaft wirkliche Sein, das Göttliche oder Absolute; die Rückkehr des Selbstbewußtseins in diesen seinen Urgrund, die Erfassung des Ewigen, das Hinausgreifen über die im gewöhnlichen Erkennen und Handeln gesetzte Trennung von Sein und Wissen, das Erlöschen des getrennten und trennenden Selbstbewußtseins im Ewigen ist nach Fichte das Wesen der Religion.

Wenn nun das einige, ewige, unveränderliche Sein (Gott) in Wahrheit alles in allem ist, woher kommt die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der Erscheinungen? Wenn im Unterschiede von Gott nichts ist als Gedachtes (Bewußtes), und das nothwendige Denken im Begriffe der ewigen Einheit besteht, woher kommt die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung? Woher mit einem Worte das Princip der Spaltung? Diese Frage löst sich aus der Natur des Selbstbewußtseins, welche die Wissenschaftslehre erleuchtet hat. Das Selbstbewußtsein trennt, was in seinem Principe vereinigt (absolut eines) ist, es trennt das Sein

ab von dem Denken, das Objective von dem Subjectiven; so entsteht in Folge des Selbstbewußtseins ein objectives von außen gegebenes todtes Sein, so verwandelt sich das göttliche Sein in einen Gegenstand des Selbstbewußtseins, in die Erscheinung der Welt; das vom Sein sich unterscheidende (subjective) Denken, „der Begriff", wie Fichte sagt, „ist der eigentliche Weltschöpfer". Unterscheidet sich aber einmal das Denken vom Sein, wie es vermöge des Selbstbewußtseins nothwendig geschieht, so entsteht, wie die Wissenschaftslehre gezeigt hat, die Reihe der Reflexionen, das Sein wird reflectirt, auf diese Reflexion muß wieder reflectirt werden, auf jeder Reflexionsstufe ändert sich die Welterscheinung; so entsteht die Mannigfaltigkeit und der Wechsel des objectiven Daseins (die Veränderlichkeit der Welt) auf der einen und die Mannigfaltigkeit der subjectiven Betrachtung (die Veränderlichkeit der Weltansicht) auf der anderen Seite. Das Selbstbewußtsein verwandelt Gott in Welt; die Reflexion spaltet die Welt und das Bewußtsein in so viele Formen*).

7. Die fünffache Weltansicht.

Der Grundgedanke, in welchem die fichte'sche Religionslehre sich an die Wissenschaftslehre anknüpft, liegt also darin: daß die einzige Form, in welcher das göttliche Sein sich offenbart, nämlich das Wissen oder Selbstbewußtsein, zugleich die Bedingung in sich trägt, die uns nothwendigerweise das göttliche Sein verdunkelt. Wer diesen Punkt nicht ergreift und im Auge behält, der kann das Eigenthümliche der fichte'schen Religionslehre nicht fassen. Wir sind Licht und stehen uns selbst im Lichte. Durchzudringen aus dem Dunkel zur Urquelle des Lichts, ist die noth-

*) Ebendaselbst. IV Vorl. S. 447—460. Vgl. bes. S. 452 flgd. Nr. 3. a — f.

wendige Bestimmung des Bewußtseins und die in der Wurzel unseres Daseins enthaltene Aufgabe unseres Lebens. Zwischen Finsterniß und Licht giebt es unendlich viele Grade der Abstufung. Unendlich mannigfaltig und getheilt nach dem Grade ihrer Erleuchtung ist unsere Weltansicht. Um feste Punkte zu haben, werden wir einen niedrigsten, höchsten und mittleren Grad unterscheiden können, welcher letztere selbst wieder nach beiden Seiten vermittelnde Zwischenstufen fordert. So ergiebt sich eine fünffache Weltansicht, fünf Weisen die Welt zu nehmen, die eben so viele Stufen und Entwicklungsgrade unseres geistigen Lebens bezeichnen. Der niedrigste Grad ist die dunkelste und oberflächlichste Weltansicht, der höchste die allerklarste und zugleich tiefste. Diese Stufen sind nothwendige Bestimmungen des einen Bewußtseins und darum nicht an die Zeitfolge gebunden; viele bleiben eingewurzelt in der gemeinen Ansicht der Dinge, während andere wie durch ein Wunder von vornherein die Welt in einem höheren Lichte sehen: das sind die erleuchteten Menschen, die Weisen und Religiösen, die Heroen und Dichter, die das Gemeine hinter sich lassen als wesenlosen Schein.

Der niedrigste Standpunkt ist der sinnliche, dem das äußere Sinnenobject und die Sinnenwelt als das wahrhaft Wirkliche gilt und der nichts Höheres erkennt noch anerkennen will.

Der zweite höhere Standpunkt, mit dem das geistige Leben wirklich erst beginnt, erblickt in der Welt die Offenbarung eines ordnenden Vernunftgesetzes; dieses gilt ihm als das Reale; das Dasein der Menschheit als der vernünftigen und freien Wesen, auf welche das Gesetz sich bezieht, ist dadurch bedingt, und von hier aus erklärt sich das Dasein der Sinnenwelt als des nothwendigen Schauplatzes, den die Handlungen freier Wesen fordern.

Ueber diesen zweiten Standpunkt erhebt sich ein dritter,

den Fichte die „höhere Moralität" nennt. Das ordnende Gesetz ist nicht das Ursprüngliche und Reale, es setzt voraus den absoluten in sich selbst gegründeten Zweck, der in der Menschheit verwirklicht werden soll: ein erschaffendes Gesetz, welches die Menschheit zum Abbilde und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens zu machen strebt. Das an und für sich Gute, die Idee ist das erste, die Menschheit als deren Abbild das zweite, das ordnende Gesetz innerhalb der Menschenwelt ist das dritte, und die Sinnenwelt als Schauplatz des Handelns das letzte*).

Die Menschheit als Abbild des göttlichen Wesens, als ergriffen und getragen von dem Hauche des erschaffenden Gesetzes: diese Weltansicht erhebt sich über die bloße Sittlichkeit, aber bleibt noch befangen in der Trennung des Göttlichen und Menschlichen, sie steht noch diesseits der Scheidewand und erblickt deßhalb das göttliche Wesen selbst nicht im Licht, sondern im Schatten. Ihr eigenes Selbstbewußtsein ist diese Scheidewand. So lange die Menschheit sich und die Welt nur als Abbild Gottes sieht, bleibt ihr das Urbild ewig verborgen; sie verbirgt es sich selbst und bleibt im Dunkel. Die Scheidewand fällt oder sie wird durchsichtig, sobald das Selbstbewußtsein nicht als Trennung von Gott, sondern als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Lebens selbst erfaßt wird. Dann ist unser Leben und das göttliche in Wahrheit ein Leben: in dem Bewußtsein dieser Einheit besteht die Religion (das selige Leben). „Wir wissen," sagt Fichte, „von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts, denn mit dem ersten Schlage des Bewußtseins schon verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebt, wir sehen nicht ihn, son-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 461—470.

dern immer nur seine Hülle, wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir uns höher schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht er. Immer verhüllet uns die Form das Wesen, immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserem Auge im Wege. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit tritt wieder in dich ein in ihrer ersten und ursprünglichen Form als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst. Nur noch die eine unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens in dir; aber diese Form drückt dich nicht, denn du begehrst sie und liebst sie nicht, sie irret dich nicht, denn du vermagst sie zu erklären. In dem, was der heilige Mensch thut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten und bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben, und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte thut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen und du schaueſt ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust*)."

Der letzte und höchste Standpunkt erhebt sich über den eben beschriebenen und macht zu seinem Gegenstande, was in der Religion Zustand und lebendige Thatsache ist: er erklärt die Thatsache

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 471—472.

der Religion, die Einheit und den Zusammenhang des göttlichen und menschlichen Lebens, das Wie dieses Zusammenhanges. Er verhält sich zur Religion, wie das Erkennen zum Leben: das ist der Standpunkt des Wissens, der einen, absoluten, in sich vollendeten Wissenschaft. Für die Religion ist die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens absolutes Factum. Die Wissenschaft giebt die Genesis dieses Factums. Religion ohne diese Erkenntniß ist einfacher Glaube. Die von der Erkenntniß durchdrungene Religion ist Schauen. Dieser Standpunkt ist nothwendig, denn er ist die Erklärung der Religion; die Klarheit ist nothwendig, denn in ihr allein vollendet sich das im Wissen gegründete Leben*).

Religion und Wissen sind beschauend und contemplativ. Darum ist die Religion nicht unpraktisch, nicht etwa ein andächtiges Träumen oder eine Schwärmerei, die das Gebrechen des gewöhnlichen Mysticismus ausmacht; sie durchdringt das ganze Leben und ist darum kein abgesondertes Geschäft, sondern sie erblickt in jeder Lebenssphäre den thätigen Willen Gottes und heiligt jeden Beruf, wie niedrig oder hoch er stehe. Sie wäre nicht Religion in des Worts realer Bedeutung, wenn sie nicht eine solche wirksame Verklärung des ganzen menschlichen Lebens wäre**).

Die fünf Stufen der Weltansicht sind demnach 1) der Standpunkt der Sinnlichkeit, 2) der Sittlichkeit, 3) der höheren Moralität, 4) der Religion (Glaube), 5) der Wissenschaft (Schauen). Auf dem ersten Standpunkte gilt als das Reale die Sinnenwelt, auf dem zweiten das ordnende Weltgesetz (Sittengesetz), auf dem dritten das erschaffende Gesetz, auf dem vierten

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 472—473.

**) Ebendaselbst. V Vorl. S. 473—475.

die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens als Thatsache, auf dem fünften diese absolute Thatsache mit der Einsicht in ihre Nothwendigkeit. Die beiden letzten Standpunkte sind jenseits der Scheidewand, die im Selbstbewußtsein besteht; die beiden ersten bleiben diesseits derselben, der mittlere strebt nach dem Durchbruch.

Der erste Standpunkt hat seine exemplarische Darstellung in jener allgemein geltenden Philosophie, die Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters geschildert hat; der zweite ist dargestellt in der „kantischen Lehre bis zur Kritik der praktischen Vernunft", der dritte ist geahnt in Plato, berührt in Jacobi, der vierte ist erfüllt und empfunden in jedem wahrhaft religiösen Leben, er will begriffen und systematisch entwickelt sein in der Wissenschaftslehre, die sich auf den höchsten Standpunkt erhebt*).

8. Die fichte'sche Religionslehre und das johanneische Christenthum.

Daß die Religion in der ewigen Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens wurzelt: diese Einsicht lebt in der Tiefe jedes wahrhaft religiösen Bewußtseins; sie ist als Religion im Christenthume zur geschichtlichen Erscheinung gekommen und in „der ächtesten und reinsten Urkunde desselben, dem Evangelium Johannis" selbst als Religionslehre ausgesprochen und dargestellt worden**). Hier ist der Punkt, wo Fichte auf dieses schon wiederholt berührte Thema näher eingeht und durch die Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem Evangelium Johannis seine Uebereinstimmung mit dem Christenthume zu begründen sucht. Er setzt erstens voraus, daß dieses Evangelium johanneisch und ächt

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 466. 467. 469—470.

**) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 476.

teſte Urkunde des Chriſtenthums ſei; er erklärt zweitens den Sinn deſſelben ſo, daß ſich die Uebereinſtimmung mit ſeiner Lehre rechtfertigt. Wir können über die erſte Vorausſetzung nicht mit ihm ſtreiten, weil die kritiſch-hiſtoriſche Frage und Unterſuchung, die ihr entgegenſteht, ſpäteren Urſprungs iſt, und wie es ſich auch damit verhalte, doch die Hauptſache eingeräumt werden darf, daß in dieſem Evangelium das chriſtliche Glaubensprincip ſeinen tiefſten dogmatiſchen Ausdruck gewonnen; wir laſſen die zweite Vorausſetzung gewähren, weil hier nicht der Ort iſt, den Sinn des Evangeliums zu beſtimmen und Fichte's Erklärungsweiſe zu berichtigen; wir nehmen daher die letztere nur als ein Zeugniß ſeiner Lehre, als ein „epiſodiſches", wie er ſelbſt ſagt.

Ewig, wie Gott ſelbſt, iſt ſein Daſein, ſeine Offenbarung, die in nichts anderem beſteht, als im Wiſſen, im Bewußtſein, in Folge deſſen erſt Objecte entſtehen, die Welt und die Dinge. Die Ewigkeit des Bewußtſeins leugnen, heißt die Ewigkeit der göttlichen Offenbarung, die Ewigkeit Gottes ſelbſt verneinen und an deren Stelle den willkürlichen Schöpfungsact ſetzen. Dieſe Annahme iſt nach Fichte „der abſolute Grundirrthum aller falſchen Metaphyſik und Religionslehre", „das Urprincip des Juden- und Heidenthums". „In Beziehung auf die Religionslehre iſt das Setzen einer Schöpfung das erſte Kriterium der Falſchheit; das Ableugnen einer ſolchen Schöpfung, falls eine ſolche durch vorhergegangene Religionslehre geſetzt ſein ſollte, das erſte Kriterium der Wahrheit dieſer Religionslehre *)." Als eine ſolche wahre Religionslehre charakteriſirt ſich das Johannisevangelium gleich in den erſten Worten. Es ſagt nicht: „im Anfange ſchuf Gott Himmel und Erde", ſondern es ſagt: „im Anfange war das Wort, der Logos" (die Weisheit), der geiſtige Ausdruck, das

*) Ebendaſelbſt. VI Vorl. S. 479.

Bewußtsein als Dasein Gottes, „Gott war das Wort, dasselbige war im Anfange bei Gott; alle Dinge sind durch dasselbe gemacht und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist." Das ewige Bewußtsein ist die ewige Menschheit oder Menschwerdung Gottes, die ewige Einheit des Göttlichen und Menschlichen, das innerste Wesen aller Religion. Die zeitliche Erscheinung des Worts ist die Person Jesu; in ihm ist das Bewußtsein jener absoluten Einheit des göttlichen und menschlichen Daseins, diese tiefste Erkenntniß der Wahrheit, wirklich gegenwärtig gewesen, zum erstenmale in der Welt, vor ihm hat sie keiner in dieser Klarheit und Stärke gehabt, nach ihm sind alle dieser Wahrheit, dieser Vereinigung mit Gott, dieser Seligkeit theilhaftig geworden durch ihn. So rechtfertigt sich das christliche Dogma sowohl in seiner metaphysischen als in seiner historischen Bedeutung. Aber das Seligmachende liegt nicht im historischen Glauben oder in der geschichtlichen Anerkennung der Gottmenschheit Jesu, auch nicht in der äußeren stückweisen und entfernten Nachahmung seiner Person als eines unerreichbaren Ideals, sondern in der Wiederholung desselben religiösen Bewußtseins und Lebens: „nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig*)."

---

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 477—491. S. 485.

In der Person Jesu war das Bewußtsein der absoluten Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht speculativ begründet, auch nicht von außen her durch Ueberlieferung empfangen, sondern ursprünglich und unmittelbar, nicht Wissenschaft, sondern Religion. Sein eigenes Selbst war ihm unabtrennbar von dem Göttlichen, daher die Einheit beider ein Ursactum, das eine genetische Erklärung oder metaphysische Begründung weder bedurfte noch zuließ. Ebendaselbst. Beilage zur VI Vorl. S. 567—574.

II.

Das selige Leben.

Jede nothwendige Bestimmung unseres Bewußtseins ist zugleich ein Ausdruck unseres Lebensgrades, eine bestimmte Höhe des Selbstgefühls, ein Affect des Seins. Von dem Grade der Lebenserfüllung hängt der Lebensgenuß, die Tiefe und Dauer unserer Befriedigung ab. Die ewige Dauer der Befriedigung ist Seligkeit. Von jenen fünf Weltansichten, welche eben so viele Lebensstandpunkte waren, ist jede mit einer eigenthümlichen Art der Befriedigung und des Lebensgenusses nothwendig verbunden: welche ist die seligmachende? Die Auflösung dieser Frage, welche den zweiten Haupttheil der fichte'schen Untersuchung ausmacht, führt uns auf jene fünf Standpunkte zurück, die jetzt als eben so viele Stufen der Lebensbefriedigung betrachtet sein wollen.

1. Der Standpunkt der Nullität.

Jede Art des Selbstgefühls und Selbstgenusses, wie niedrig oder hoch sie sei, setzt eine gewisse Stufe der Selbständigkeit, eine Zusammenfassung und Haltung des Bewußtseins voraus, die im Stande ist, den Charakter einer Weltansicht zu erfüllen. Dazu gehört selbst auf der niedrigsten Stufe eine gewisse Concentration des geistigen Lebens. Wo diese völlig fehlt, da ist die baare Unselbständigkeit, das Bewußtsein bietet hier der Welt keine Spitze, sondern nur eine stumpf ausgebreitete Fläche, auf der alles zerfließt und sich verwirrt, es kommt hier zu gar keinem bestimmten Eindrucke, sondern alles verwandelt sich in Trivialität, der Geist ist wie Baal über Feld gegangen. Hier ist überhaupt kein inneres Leben, vielmehr die geistige Nicht-

exiſtenz, kein wirkliches Sein und darum auch kein Wohlſein, kein Affect, weder Haß noch Liebe, ſondern die abſolute Genußloſigkeit und Unſeligkeit in der unfähigſten Form, ein „Zuſtand der Nullität", der bei der Frage nach der Lebensbefriedigung gar nicht mitzählt*).

2. Die beiden entgegengeſetzten Grundpunkte.

Nur wo es zu einer beſtimmten Weltanſicht kommt, prägt ſich eine Lebensform aus, die eigene Selbſtändigkeit hat und fähig iſt ihr Daſein zu genießen. Jede beſtimmte Weltanſicht war ein nothwendiger Ausdruck des Bewußtſeins, das Bewußtſein ſelbſt war in ſeiner Wurzel Offenbarung (Daſein) Gottes, „Form des ewigen unveränderlichen Seins", „Selbſtgeſtaltung der abſoluten Realität". Vermöge der Reflexion, welche die Grundform des Bewußtſeins ausmacht, ſpaltet ſich das letztere in „fünf mögliche Anſichtpunkte der Realität"; jeder dieſer Standpunkte iſt möglich, das Bewußtſein kann daher den einen ſo gut einnehmen als den andern. Hier eröffnet ſich mithin innerhalb des nothwendigen Bewußtſeins (der Form des abſoluten Seins) ein Spielraum der Freiheit, in welchem das Ich ſich unabhängig macht von dem göttlichen Sein und eine eigene Selbſtändigkeit behauptet. Da es außer dem ewigen Sein nichts wahrhaft Wirkliches giebt, ſo ſagt Fichte: „das abſolute Sein ſtößt ſich aus von ſich ſelbſt, um lebendig wieder einzukehren in ſich ſelbſt**)." (Er ſpricht hier den Proceß des göttlichen Lebens in einer Form aus, die typiſch geworden iſt bei Hegel.) Sind nun alle jene Standpunkte durchlebt, ſo iſt damit auch alle mögliche

*) Ebendaſelbſt. VII Vorl. S. 492—498. Vgl. VIII Vorl. S. 507.

**) Ebendaſelbſt. VIII Vorl. S. 512.

Freiheit und eigene Selbständigkeit des Ich erschöpft und es bleibt nichts übrig als die volle Einheit unseres und des göttlichen Seins ohne das Gefühl der Trennung, ohne den Affect der eigenen Selbständigkeit. Wir werden daher in Betreff der Art und Weise, wie wir die Welt nehmen und genießen, zwei „entgegengesetzte Grundpunkte" unterscheiden müssen: „die Anwesenheit und Abwesenheit jenes Affects der eigenen Selbständigkeit" *).

3. Glückseligkeit.

Auf der niedrigsten Stufe der sinnlichen Weltansicht sieht sich das Ich (nicht als reflectirendes Wesen, sondern) als Product der Reflexion, als besonderes, individuelles, sinnliches Ich, als Trieb und Bedürfniß, welches durch sinnliche Objecte befriedigt sein will. Es sucht daher den sinnlichen Genuß, die Erhöhung seines organischen Daseins, diejenige Befriedigung, deren Ideal und Ziel die Glückseligkeit ist. Es sucht diese Glückseligkeit in der Sinnenwelt, in den Objecten seiner Umgebung. Jetzt erscheint dieses Object als das glückseligmachende, jetzt ein anderes. So veränderlich, als das sinnliche Ich selbst, sind die Objecte, die es begehrt. Daher ist hier die Glückseligkeit ein völlig ungewisser, aus Einbildung und Enttäuschung zusammengesetzter und darum unseliger Zustand. Zuletzt erscheint die Glückseligkeit als ein in der irdischen Welt nicht zu erreichendes Ziel und darum als das Ideal einer künftigen himmlischen Welt, gleichviel wie dieser künftige Zustand geträumt wird, ob als Elysium, als Abrahams Schooß oder als christlicher Himmel. Immer aber sind es die Objecte, die Umgebungen, von denen die Glückseligkeit abhängig gemacht wird, im Jenseits so gut als im Diesseits. Die Umgebungen machen nicht selig. „Wenn ihr im zweiten

*) Ebendaselbst. VIII Vorl. S. 508—514.

Leben euer Glück wiederum von den Umgebungen abhängig machen werdet, werdet ihr euch ebenſo ſchlecht befinden, wie hier, und werdet euch ſodann eines dritten Lebens tröſten und im dritten eines vierten und ſo in's Unendliche, denn Gott kann weder noch will er durch die Umgebungen ſelig machen, indem er vielmehr ſich ſelbſt ohne alle Geſtalt uns geben will*)."

4. Rechtlichkeit.

Die zweite Form der Weltanſicht war der Standpunkt der Geſetzlichkeit. In der Erkenntniß und Erfüllung des ordnenden Weltgeſetzes iſt das Ich unabhängig von dem ſinnlichen Weltgenuß, es erſcheint ſich als abſolut unabhängig, als lediglich in ſich ſelbſt gegründet, als ſein eigener Gott und ſein eigener Heiland. Der Genuß und Affect dieſer ſeiner Selbſtändigkeit iſt die Rechtlichkeit, ein ſtoiſches Unabhängigkeitsgefühl, eine Art prometheiſcher Erhebung. Dieſe Unabhängigkeit vom Genuß iſt zugleich die Unempfänglichkeit für jede Erfüllung, die Unfähigkeit zu jedem Genuß, eine unintereſſirte Kälte, die reine Apathie, die gleichgültig ſchwebt zwiſchen dem Gemeinen und Heiligen**).

Auf beiden Standpunkten herrſcht der Affect der eigenen Selbſtändigkeit, auf dem erſten als ſinnlicher Genuß, auf dem zweiten als Selbſtgerechtigkeit; dort iſt der Genuß Wahn und Täuſchung, hier giebt es keine ſolche Täuſchung, weil es überhaupt keinen Genuß giebt. Das wahre Sein iſt nur eines. Was ſich von ihm unterſcheidet und etwas Beſonderes für ſich

*) Ebendaſelbſt. VIII Vorl. S. 522. Vgl. VII Vorl. S. 498 bis 500. VIII. S. 515. IX Vorl. S. 523.

**) Ebendaſelbſt. VII Vorl. S. 502—506. VIII Vorl. S. 516. IX Vorl. S. 823 u. 24.

ſein will, iſt keineswegs Sein, ſondern nur eine Negation desſelben, darum beſchränkt, mangelhaft, unſelig. Der Weg zur Seligkeit fordert die Austilgung der falſchen, eingebildeten, genußloſen Selbſtändigkeit: die Selbſtvernichtung in der Wurzel, die nichts übrig läßt als die alleinige Wirkſamkeit des göttlichen Seins. Jetzt ſind die einzelnen Perſonen nicht mehr beſondere Weſen für ſich, ſondern Organe des göttlichen Lebens und wollen nichts anderes ſein. Es iſt nicht das Geſetz der Sinnenwelt, das ſich in ihnen verkörpert, ſondern die überſinnliche Welt, die ihnen erſcheint. „Der Menſch kann ſich keinen Gott erzeugen, aber ſich ſelbſt als die eigentliche Negation kann er vernichten und ſodann verſinket er in Gott*)."

5. Schönheit.

Dieſe Weltanſicht erhebt ſich über die vorhergehenden und begreift den Standpunkt der höheren Moralität. Die Erſcheinung des Göttlichen in menſchlicher Geſtalt iſt die Schönheit. Jetzt iſt es nicht mehr das Sittengeſetz und der kategoriſche Imperativ, der uns zum Handeln antreibt, ſondern die Macht göttlicher Wirkſamkeit in uns, das Walten des Genius, die göttliche Begabung des Individuums, das natürliche Talent als Quelle und Wurzel des geiſtigen Lebensgenuſſes, der individuelle Charakter höherer Beſtimmung, der eigenthümliche Antheil jedes Einzelnen an dem höheren überſinnlichen Sein. Das Ergreifen dieſer eigenthümlichen Beſtimmung iſt hier unſere Lebensaufgabe, unſer Lebensgenuß. Was wir thun, thun wir aus göttlicher Mittheilung, aus einem empfangenen Beruf, nicht aus leerer Selbſtändigkeit; es giebt hier keine Werkheiligkeit aus eigener Wahl. Unſer Sollen iſt hier eines mit unſerem Können, dieſes

*) Ebendaſelbſt. VIII Vorl. S. 518.

mit unserem Willen, der nicht durch Selbstwahl gemacht wird, sondern eines ist mit der Wurzel unseres Daseins. „Wolle sein, was du sein sollst, was du sein kannst und was du eben darum sein willst: das ist das Grundgesetz der höheren Moralität sowohl als des seligen Lebens*)."

6. Religiosität. Die Liebe als Seligkeit.

Die höhere Moralität ist das göttlich getriebene Handeln, das Ziel unseres Handelns ist das glücklich vollendete oder gelungene Werk. Was gelingen soll, kann auch mißlingen; beides steht auf dem äußeren Erfolge, der immer ungewiß bleibt. So lange wir den äußeren Erfolg wollen, muß der Nichterfolg oder das Mißlingen des eigenen Werkes eine Nichtbefriedigung mit sich führen, die unsere Seligkeit stört. Diese Störung ist der letzte zu überwindende Mangel, sie treibt uns nach innen, und eine tiefere Selbstprüfung erhebt uns auf einen höheren Standpunkt, von dem aus die äußeren Erfolge nicht mehr gewollt werden, und der darum das selige Leben vollendet. Das ist der Standpunkt der Religiosität. Wir sehen die Welt als Offenbarung Gottes, die Geisterwelt als seine Erscheinung, die Sinnenwelt als die Sphäre der Geisterwelt: alles verwandelt sich unter diesem Gesichtspunkte in „das Reich Gottes", welches unabhängig ist von unseren Erfolgen**).

Wenn diese religiöse Weltansicht in jedem lebt, so ist in Wahrheit die Geisterwelt einig in sich und eines mit ihrem Urquell; so ist, um den fichte'schen Ausdruck zu wiederholen, das absolute Sein lebendig wieder eingekehrt in sich selbst. Die Einigkeit in der Geisterwelt ist die religiöse Menschenliebe, die

*) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 526—533.

**) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 533—557.

Einheit mit ihrem Urquell ist unsere Liebe zu Gott, die Einkehr Gottes in sich ist die Liebe Gottes zu sich selbst. So ist die Liebe die absolute Befriedigung, das wahre Sein, die wahre Seligkeit. „Die Liebe ist höher denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit; ich habe dadurch den höchsten realen Gesichtspunkt einer Seins- und Lebens- und Seligkeitslehre d. i. der wahren Speculation endlich klar ausgesprochen *)."

In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters hatte Fichte unterschieden zwischen Vernunftreligion und Verstandesreligion; er wollte dort nur von der zweiten geredet haben, welche die zeitliche Entwicklung der Menschheit aus dem religiösen Standpunkte erleuchtet und begreiflich macht; er giebt hier die erste, die das menschliche Leben betrachtet in seiner Sehnsucht nach und in seiner Einheit mit dem Ewigen.

Die Anweisungen zum seligen Leben verhalten sich zu ihrem Zeitalter ebenso polemisch, als jene Grundzüge. Die herrschenden Vorstellungsweisen des Zeitalters sind irreligiös; dieses hat sich den Glauben an das Uebersinnliche durch seine oberflächliche sinnliche Denkart aus der Seele weggeredet oder, wo es ihn hat, verfälscht und abergläubisch entstellt durch die sinnliche Sucht nach Glückseligkeit. Der herrschenden Aufklärung des Zeitalters erscheint alle Religion als Superstition. Diese Verachtung der Religion ist eben so abergläubisch, als der Aberglaube irreligiös ist. Beide gehören zusammen und ergänzen das Bild einer irreligiösen Denkweise. Der Aberglaube ist „die schwermüthige Ir-

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 538—542.

religiosität, dagegen dasjenige, was das Zeitalter gern an sich brächte, wenn es könnte, nur als Befreiung von jener Schwermüthigkeit, — die leichtsinnige Irreligiosität sein würde*)."

*) Ebendaselbst. XI Vorl. S. 551—567. (S. 563 flgd.). Als einen Versuch, seine religiöse Weltansicht poetisch auszudrücken, erwähne ich hier die beiden letzten Sonette Fichte's. [S. W. III Abth. III Bd. B. Son. 2. 3. S. 461 flgd.]

Siebentes Capitel.

Reden an die deutsche Nation.

A. Die neue Zeit und das deutsche Volk.

I.

Die Aufgabe der neuen Zeit.

1. Der Wendepunkt.

Drei Jahre sind vergangen, seitdem Fichte das gegenwärtige Zeitalter geschildert hat als das der eingewurzelten Selbstsucht und darum der vollendeten Sündhaftigkeit. Während dieser wenigen Jahre ist jener dritte Abschnitt der Weltzeit abgelaufen; schon erhebt sich, im Anbruche begriffen, das neue Zeitalter der beginnenden Rechtfertigung, wie es die Grundzüge nannten.

Die Einsicht in die Wurzel des Uebels ist der Anfang des Bessern. Die letzte Frucht, die das Zeitalter der Selbstsucht hervorbringen konnte, ist zu voller Reife gediehen, und wer Augen hat zu sehen, kann sich über den Grund des Verderbens nicht länger täuschen. Das Reich der Selbstsucht ist zerstört, das deutsche Volk ist einem fremden Eroberer erlegen und trägt das Joch fremder Gewaltherrschaft; es hat das Vermögen sich selbst seine Zwecke zu setzen verloren, und damit ist die Herrschaft der Selbstsucht auch zu Grunde gegangen. Es ist ein un-

freiwilliges, aber nothwendiges Ende. In dieser Thatsache liegt ein weltgeschichtlicher Wendepunkt*).

Der Untergang der Selbstsucht ist kein blindes, von außen hereingebrochenes Verhängniß, sondern ihre eigene Frucht. Ihre Vernichtung fällt zusammen mit dem Gipfel ihrer Entwicklung; ihr Maß war voll, sie hatte in Deutschland die Regierenden selbst ergriffen und war die einzige Triebfeder des politischen Handelns. Der Gedanke des gemeinsamen Vaterlandes in der Gesammtheit hatte jede treibende Kraft verloren und war ausgetilgt bis auf den Rest; die Lenkung der öffentlichen Dinge zeigte sich nach innen schlaff, nach außen feig, von kleinen selbstsüchtigen Interessen erfüllt, das Ganze verrätherisch preisgebend.

Wir sind gefallen aus eigener Schuld. Wir können uns aufrichten auch nur aus eigener Kraft. Man muß sich den Grund des Unterganges klar machen, um das richtige Mittel der Abhülfe und den Weg der Wiederherstellung zu entdecken. Wir haben alle Ursache Schmerz über unser Elend zu empfinden, und wir wären rettungslos verloren, wenn wir uns gleichgültig oder leichtsinnig darüber hinwegsetzen könnten. Nur soll der Schmerz über das Elend kein elender Schmerz sein, der sich in Vorwürfen und Klagen ergeht, sondern jener männliche, mutherfüllte, besonnene Schmerz, der dem öffentlichen Unglück in's Gesicht sieht, das Uebel fest in's Auge faßt und vor allem der eigenen Verschuldung sich mit aller Klarheit bewußt wird. Die Einsicht in den innersten Grund des Verderbens ist auch die Einsicht in den innersten Grund der Rettung. Diese Einsicht allein

*) Ueber die geschichtlichen Bedingungen, unter denen Fichte die Reden an die deutsche Nation hält, vgl. oben Buch II dieses Werks, Cap. V. Nr. II. III. S. 313—323. Reden an die deutsche Nation. S. W. III Abth. II Bd. I Rede. S. 264. Vgl. Vorr. S. 259.

gewährt Troſt und macht, daß wir nicht verzweifeln. Das deutſche Volk trägt in ſeiner „Deutſchheit" das Vermögen der Wiederherſtellung. Das iſt das Thema der fichte'ſchen Reden; ſie ſprechen zu dem, von dem ſie ſprechen: es ſind „Reden von Deutſchen an Deutſche"*).

Als Fichte ſich mit dem Gedanken dieſer Reden trug, beſchäftigten ihn mancherlei politiſche Zeitbetrachtungen verwandter Art, die uns aus ſeinem Nachlaſſe bekannt ſind und zum Theil Bruchſtücke eines unvollendeten politiſchen Werkes bilden. In einem jener Bruchſtücke beſchreibt er die Zeit des Unterganges und die Urſachen des Verderbens, als ob er ſelbſt ſchon in einer entfernten Zeit und in einem republikaniſch wiederhergeſtellten Vaterlande lebte. Damals, als jene Selbſtſucht herrſchte, die zuletzt alles in's Verderben ſtürzte, habe die ſittliche Verſchlimmerung zugenommen in gleichem Verhältniſſe mit dem Alter und dem Range der Menſchen. Je älter und vornehmer, um ſo egoiſtiſcher ſeien die Leute geworden; die ſogenannten höheren Stände ſeien in der Genußſucht förmlich verfault, und die höchſte Stellung habe ſich in der Regel mit dem niedrigſten Egoismus vereinigt**).

---

*) Ebendaſelbſt. I Rede. S. 265—271.

**) Bruchſt. aus einem unvollendeten politiſchen Werke, geſchrieben im Winter 1806/1807 zu Königsberg. I. „Epiſode über unſer Zeitalter aus einem republikaniſchen Schriftſteller". S. W. III Abth. II Bd. (Pol. Fragmente). Hier heißt es: „Die niederen Stände konnten niemals ſo tief ſinken, während die höheren um ſo tiefer, je näher ſie dem Gipfel ſtanden, ſich dem Abgrunde zuneigten. Doch konnte man bei alle dem nur von wenig Individuen unter ihnen ſagen, daß ſie bösartig oder gewaltthätig ſeien, denn hierzu gebrach es bei der Mehrheit an Kraft, ſondern ſie waren in der Regel bloß dumm und unwiſſend, feige, faul und niederträchtig." (S. 523.)

2. Die sittliche Erneuerung des Volks.

Liegt nun der Grund des gegenwärtigen Untergangs in dem sittlichen Verderben, welches das ganze Volk an Haupt und Gliedern ergriffen hatte, so liegt auch die einzige Abhülfe nur in einer sittlichen Wiedergeburt des ganzen Volks an Haupt und Gliedern. Von außen kann nichts helfen, von innen nur eine Erneuerung von Grund aus. Das Volk muß neu geschaffen werden. Diese neue Menschenbildung kann nur durch Erziehung geschehen, durch eine solche Erziehung, die auf den ganzen Menschen geht, auf die gleichmäßige Ausbildung aller seiner Kräfte, die nicht etwa diesen oder jenen Stand, sondern die Gesammtheit des Volks im Auge hat und ihren Plan daher in größtem Umfange anlegt: was wir bedürfen, ist eine neue Volkserziehung nach einem planmäßigen, durchgängig auf den Zweck der sittlichen Wiedergeburt gerichteten Systeme.

Das Band, welches bisher die Einzelnen an die Gesammtheit knüpfte, waren die Einzelinteressen. Dieses Band ist zerrissen. Dieses so verbundene Ganze ist zu Grunde gegangen, eben weil es so zusammenhing. Ein neues Bindungsmittel ist nothwendig; Interessen ganz anderer Art müssen von jetzt an den Einzelnen an die Gesammtheit fest und unauflöslich binden. Neue Interessen fordern ein neues Selbst. Um dieses hervorzu-

---

Von der mit dem Alter zunehmenden Verschlimmerung sagt Fichte: „Wie sie über dreißig Jahre hinaus waren, hätte man zu ihrer Ehre und zum Besten der Welt wünschen mögen, daß sie stürben, indem sie von nun an nur noch lebten, um sich und ihre Umgebung immer mehr zu verschlimmern." (S. 520.)

(Aus dieser letzten Aeußerung ist im Munde der Leute die Sage entstanden, Fichte habe erklärt, man müsse die Menschen, wenn sie dreißig alt seien, todt schlagen.)

bringen, ist das einzige Mittel eine neue Erziehung, die von keinem anderen Volk ausgehen und zunächst auf kein anderes Volk angewendet werden kann, als von Deutschen auf Deutsche. Wenn Fichte von der „Deutschheit" redet, als dem Vermögen sittlicher und politischer Wiederherstellung, so erblickt er in ihr die Quelle einer neuen Volkserziehung *).

Daß die Natur des deutschen Volks in der That eine solche Quelle geistiger Erneuerung ist, bedarf einer tieferen Begründung.

II.

Das deutsche Volk als Urvolk.

1. Die Sprache und deren Sinnbildlichkeit.

Es ist die Frage, ob das deutsche Volk im Stande ist, die ihm gestellte Aufgabe zu lösen, ob jene intellectuelle und moralische Erneuerung der Menschheit von ihm ausgehen, in und an ihm erprobt werden kann, ob dem Bedürfnisse der Zeit auch die Fähigkeit und das Vermögen des Volks gleichkommen?

Geistige Lebenserneuerung von Grund aus ist überhaupt nur da möglich, wo jemand aus ureigenster Kraft lebt und kein geliehenes, sondern ein ursprüngliches, in sich selbst gegründetes Leben führt aus unversieglicher Quelle. In der Geistesursprünglichkeit liegt die Bürgschaft und die Kraft der Erneuerung. Wir können ein solches Vermögen der Erneuerung einem Volke nur dann zutrauen, wenn es bei aller Veränderung seiner Wohnsitze, bei aller Vermischung mit anderen Völkern seine ureigene Geistesart rein und unverdorben bewahrt hat, wenn es in diesem Sinn ein Urvolk ist und geblieben ist. Ist das deutsche Volk ein Urvolk? Von seiner Ursprünglichkeit hängt seine Erneuerung und

*) Reden an die deutsche Nation. I Rede. S. 271—274.

ſeine Rettung ab: dieſe Bedingung in ihr volles Licht zu ſetzen, iſt daher eine weſentliche Aufgabe der fichte'ſchen Reden.

Es giebt eine Probe, um die Sache zu entſcheiden: der deutlichſte Erkenntnißgrund des geiſtigen Lebens iſt die Sprache; das Urvolk redet eine Urſprache, und wo dieſe geredet wird, iſt das Daſein eines Urvolkes durch das ſicherſte und lebendigſte Zeugniß bewieſen. Wenn die deutſche Sprache eine Urſprache iſt, ſo iſt das deutſche Volk ein Urvolk, fähig zur ſittlichen Wiedergeburt vermöge einer neuen Volkserziehung. Die deutſche Sprache zeugt für das deutſche Volk. Die Reden Fichte's ſtützen ſich auf dieſes Zeugniß *).

Das Band, welches vermöge der Sprache Begriffe und Laute verbindet, iſt nicht willkürlich, ſondern geſetzmäßig: dieſer Begriff wird in den menſchlichen Sprachwerkzeugen zu dieſem Laut; es ſind nicht die Einzelnen, die ſich nach willkürlicher Verabredung eine Sprache machen, ſondern die menſchliche Natur ſelbſt redet; die menſchliche Sprache iſt darum in ihrer Wurzel eine einzige und durchaus nothwendige. Die Verſchiedenheit der Sprachen oder die Abweichungen von der menſchlichen Urſprache entſtehen unter äußeren Einflüſſen auf eine ebenfalls geſetzmäßige Weiſe. Menſchen, die unter denſelben äußeren Einflüſſen vereinigt leben und ihre eigene Sprache in fortgeſetzter Mittheilung entwickeln, bilden ein Volk. Ebenſo nothwendig als die Entſtehung der Sprache iſt deren Entwicklung. In dem geiſtigen Leben iſt die Erfaſſung des Ueberſinnlichen ſpäter als die ſinnliche Wahrnehmung. Daher entwickelt ſich auch in der Sprache erſt die Bezeichnung der ſinnlichen Gegenſtände, dann der Ausdruck des Ueberſinnlichen. Dieſer letztere iſt ebenfalls (ſchon weil er ſprachlich iſt) ſinnlich und nimmt ſeinen Ausgangspunkt von

*) Ebendaſelbſt. IV Rede. S. 311—314.

der Bedeutung ſinnlicher Objecte; er kann daher das Ueberſinnliche nicht im eigentlichen, ſondern nur im bildlichen Sinne bezeichnen. So entſteht in der Sprache die ſinnbildliche Ausdrucksweiſe. Das Erfaſſen des Ueberſinnlichen iſt gleichſam ein Sehen mit dem Auge des Geiſtes, unwillkürlich vergleichbar dem Sehen mit dem Auge des Leibes; daher nannten die Griechen die Vorſtellung des Ueberſinnlichen „Idee" oder Geſicht (ſinnbildlich genommen). Je umfaſſender und klarer das ſinnliche Erkenntnißvermögen entwickelt iſt, um ſo reicher und beſtimmter kann ſich die ſymboliſche Ausdrucksweiſe der Sprache ausprägen. Ihre Ausbildung geſchieht auf Grund und nach Maßgabe unſerer ſinnlichen Vorſtellungen.

Das Selbſt als Organ der ſinnlichen Welt unterſcheidet ſich von dem Selbſt als Organ der überſinnlichen: dieſer Unterſchied muß mit aller Klarheit erfaßt ſein, damit der ſinnbildliche Eindruck überhaupt verſtanden werde. Nun kann das Ueberſinnliche in ſeinem Unterſchiede vom Sinnlichen jedem nur aus der eigenen inneren Erfahrung einleuchten; es will, um verſtanden zu werden, erlebt ſein. Wir müſſen unſer eigenes geiſtiges Werkzeug in Bewegung ſetzen, um bei dem ſinnbildlichen Ausdruck zur Sache ſelbſt zu kommen; ſonſt bleibt uns das Wort (als Ausdruck des Ueberſinnlichen) bedeutungslos und todt; die Sprache ergeht ſich dann in Bildern ohne Sinn, in uns fehlt die dem Bilde entſprechende innere Anſchauung, und wir brauchen Wörter, wie man todte Geräthſchaften braucht. Die Sprache iſt nur in dem Maße lebendig, als ſie deutlich iſt; ſie iſt nur in dem Maße deutlich, als ſie wirkliche, innerlich erlebte Anſchauungen ausdrückt*).

---

*) Ebendaſelbſt. IV Rede. S. 314—319.

2. Lebendige und todte Sprache.

Setzen wir nun den Fall, daß ein Volk seine eigene Sprache aufgiebt und eine fremde annimmt, so muß es entweder seinen Anschauungskreis in die fremde Sprache oder sich in den Anschauungskreis der letzteren einleben. Bis zu einem gewissen Grade ist ein solches Einleben möglich; so weit nämlich die Sprache sinnliche Gegenstände bezeichnet, läßt sich die entsprechende Anschauung leicht hervorbringen, der Gegenstand ist entweder bekannt oder läßt sich sinnlich darstellen. Dagegen in dem sinnbildlichen Sprachgebiete kann die Bedeutung des Worts auf solche Weise nicht erhellt werden: hier kommt alles auf die erlebten inneren Anschauungen an, auf die Entwicklung und den Bildungsgrad des geistigen Lebens. Setzen wir nun, daß eben diese Anschauungen dem Volke fehlen, welches eine fremde, gerade in diesem Gebiete sehr ausgebildete Sprache annimmt, so ist die nothwendige Folge, daß todte Worte gesprochen werden, und die fremde Sprache im Munde dieses Volkes abstirbt.

Hier ist zwischen Volk und Sprache eine Kluft, die sich nicht füllt, sondern übersprungen wird durch den Abbruch der normalen Volksentwicklung, durch den künstlichen Eintritt in einen fremden Anschauungskreis, der sich dem Geiste des Volkes äußerlich, historisch, willkürlich auflegt. Die Worte werden erlernt, die Laute nachgeahmt, die geistige Bedeutung muß man sich erklären lassen und als fertige Thatsache annehmen. Was man auf diese Weise empfängt, ist nichts innerlich Erlebtes, sondern „die flache und todte Geschichte einer fremden Bildung". In dem ganzen Umkreise ihrer Sinnbildlichkeit ist die so angenommene Sprache todt für das Volk, das in sie eintritt; jener sinnbildliche Bestandtheil bleibt „die Scheidewand, an welcher

der urſprüngliche Ausgang der Sprache als einer Naturkraft aus dem Leben und die Rückkehr der wirklichen Sprache in das Leben ſich bricht. Obwohl eine ſolche Sprache auf der Oberfläche durch den Wind des Lebens bewegt werden und ſo den Schein des Lebens von ſich zu geben vermag, ſo hat ſie doch tiefer einen todten Beſtandtheil und iſt durch den Eintritt des neuen Anſchauungskreiſes und die Abbrechung des alten abgeſchnitten von der lebendigen Wurzel *)."

Lebendige und todte Sprache verhalten ſich daher, wie Leben und Tod. Nur in einer lebendigen Sprache iſt auch eine lebendige Geiſtesbildung möglich; lebendig iſt nur eine ſolche Bildung, die das wirkliche Leben ergreift und in allen ſeinen Formen bis in die Tiefe durchdringt. Nur in einer lebendigen Sprache iſt daher das ganze Volk bildſam und darum auch das Volksleben gemeinſam; es giebt nur in einer lebendigen Sprache im wahren Sinne des Worts ein Volk. Hier allein wird es mit der Bildung ernſt und gründlich genommen, ſie ſpielt nicht bloß auf der Oberfläche des Lebens, ſondern ſteigt herab in die Tiefe des Gemüths. Geiſt oder was man ſo nennt, kann man in jeder Sprache haben, Gemüth nur in einer lebendigen. Um eine fremde Bildung wahrhaft zu durchdringen, muß man ſich dieſelbe gründlich aneignen; das iſt nur möglich, wenn man ſelbſt ein eigenes Leben führt, man führt es nur in einer lebendigen Sprache. Daher wird der in einer lebendigen und ureigenen Sprache entwickelte Volksgeiſt ſich auch fremder Sprache und Bildung leicht bemächtigen, die Ausländer geiſtig überſehen und beſſer verſtehen können als dieſe ſich ſelbſt.

Setzen wir jetzt an die Stelle des unbeſtimmten Volks und der unbeſtimmten Sprache bekannte geſchichtliche Größen. Die

*) Ebendaſelbſt. IV Rede. S. 320—321.

germaniſchen Völker, die friſchen Erben der chriſtlichen Weltbildung des Alterthums, haben die römiſche Sprache erobert oder vielmehr ſich von ihr erobern laſſen; ſie ſind neulateiniſche Völker geworden, mit einer einzigen Ausnahme: die Deutſchen haben ihre Sprache behalten, „ſie reden eine bis zu ihrem erſten Ausſtrömen aus der Naturkraft lebendige Sprache, die übrigen germaniſchen Stämme eine nur auf der Oberfläche ſich regende, in der Wurzel aber todte Sprache*)." Sie ſind das Volk der lebendigen Sprache, das Urvolk, und da die lebendige Sprache das Band iſt, welches ein Volk zuſammenhält und zu einem Ganzen macht, da nur in ihr wirklicher Volksgeiſt möglich iſt, ſo ſind die Deutſchen „das Volk ſchlechtweg im Gegenſatze mit anderen von ihm abgeriſſenen Stämmen". In dieſem Volke allein lebt noch die geiſtige Urkraft der Menſchheit, die neues Leben ſchaffen und mittheilen kann. Wenn dieſes Volk zu Grunde geht, ſo iſt die Menſchheit verloren**).

3. Das Volk der lebendigen Sprache.

a. Einheit von Bildung und Leben.

Aus dieſer Natur des deutſchen Volks ergeben ſich die nothwendigen und durch die Geſchichte bewährten Grundzüge ſeines Charakters. Wo das Leben eines Volkes von ſeinen urſprünglichen Bedingungen nicht künſtlich abgeſchnitten und losgeriſſen wird, da ſtrömt es noch aus dem göttlichen Urquell alles geiſtigen Lebens: es iſt daher in ſeiner Wurzel religiös, es erzeugt in ſeiner Selbſterkenntniß ächte aus der Tiefe des Lebens geſchöpfte Philoſophie, welche das ewige Urbild alles geiſtigen Lebens

*) Ebendaſelbſt. IV Rede. S. 325.

**) Ebendaſelbſt. V Rede (Schluß). VII Rede. S. 359. Vgl. VIII Rede (Anfang).

wiſſenſchaftlich erfaßt. Hier iſt das Denken wahrhaft lebendig. Aus dem Leben gezeugt, ſtrömt es in das Leben zurück, bildend, geſtaltend, ſchaffend. Das lebenſchaffende Denken iſt dichteriſch; das Vermögen unendlicher ewig zu erfriſchender und zu verjüngender Dichtung gehört zu der Kraft eines Urvolkes; die Dichtung als beſtändige Vermittlerin zwiſchen Denken und Leben gehört als ein nothwendiger Zweig zu ſeiner Bildung. Das Volk einer lebendigen Sprache iſt von Natur religiös, philoſophiſch, poetiſch; hier gehen Religion, Philoſophie, Dichtung nicht gleichgültig neben dem Leben her, ſondern ſie ſind wirkliche, ſchöpferiſche Lebensmächte.

Eben darin unterſcheidet ſich das Urvolk von den anderen Völkern, die Deutſchen von den neulateiniſchen Nationen. In ihm ſuchen und vereinigen ſich Geiſtesbildung und Leben, bei den romaniſchen Völkern ſind beide getrennt. Dort iſt die Bildung lebendig, hier iſt ſie todt; dort iſt ſie Volksſache, hier Standesſache; dieſe Trennung ſcheidet die ſogenannten gebildeten Stände von dem übrigen Volke, das als Pöbel verachtet wird. Wie bei den Griechen die Römer, bei den Römern die Germanen für Barbaren galten, ſo gilt bei den germaniſchen Völkern der chriſtlichen Welt das Barbariſche für gemein und das Römiſche für vornehm, das Wort aus germaniſcher Wurzel für unedel, das gleichbedeutende aus römiſcher für edel. Dieſe Scheidung, „als ob ſie eine Grundſeuche des ganzen germaniſchen Stammes wäre", hat auch die Deutſchen angeſteckt und hier im völligen Widerſpruch mit dem Weſen des deutſchen Volkes „den Glauben an die größere Vornehmheit des romaniſchen Auslandes" erzeugt. Man meint beſſer zu ſein nur dadurch, daß man in Rede, Tracht, Sitte nicht iſt wie das Volk, daß man den Schein des Undeutſchen und Ausländiſchen annimmt. Alle Ausländerei entſteht aus der Sucht vornehm zu thun.

Dieſer Schein unächter Bildung wird durch die fremde Sprache begünſtigt. Eine in der Wurzel erſtorbene Sprache hat eine formell vollendete Ausbildung, einen geſchloſſenen Umfang der Wörter, eine feſte Satzordnung, eine mechaniſche Fertigkeit, vermöge deren die Sprache ſich ſelbſt redet. Das ſind ſcheinbare Vorzüge vor der lebendigen Sprache, die eine ſolche Abgeſchloſſenheit nicht hat, ſondern die jeder nach ſeinem Bedürfniſſe ſchöpferiſch geſtalten und in jedem Satze ſelbſtthätig bilden muß. Wahre Bildung gründet ſich auf Selbſtthätigkeit und wird nur durch Fleiß und Anſtrengung gewonnen. Jene Vorzüge ſind Ausdruck einer todten Bildung und daher in Wahrheit nicht Vorzüge, ſondern Mängel*).

b. Die Reformation.

Daß die Deutſchen ein Urvolk ſind, dem es mit Religion und Geiſtesbildung Ernſt iſt, haben ſie durch die Weltthat der kirchlichen Reformation geſchichtlich bewährt. Wie die germaniſchen Völker das Chriſtenthum von den Römern empfingen, war es verfälſcht durch heidniſchen Aberglauben. Man nahm für chriſtlich, was im Grunde heidniſch war und aus dem römiſchen Alterthum herrührte. Man kannte das Alterthum nicht. Als man es zu erkennen anfing, mußte man in dem Chriſtenthume eine Miſchung ächter und unächter Beſtandtheile entdecken, und die Kenntniß des Alterthums hätte die Reinigung des Chriſtenthums zur nothwendigen und unmittelbaren Folge haben ſollen. Die Renaiſſance enthielt den Beweggrund zur Reformation. Aber dieſer Grund bewegte die Neurömer nicht, von denen die Wiedererweckung des Alterthums ausging; ſie erkannten die Widerſprüche und unächten Beſtandtheile des mit heidniſchen Vorſtel-

*) Ebendaſelbſt. IV Rede. S. 328—339.

lungen vermischten Christenthums, aber sie lachten dazu, weil sie die Sache nicht ernst nahmen. Das Licht der Alterthumswissenschaft fiel zuerst in den Mittelpunkt der neurömischen Bildung, aber wurde hier bloß zu einer Verstandeseinsicht, ohne das Leben zu ergreifen und anders zu gestalten*).

Der deutsche Geist nahm die Sache ernst; hier fiel das Licht der neuen Aufklärung in ein religiöses Gemüth und erweckte den unwiderstehlichen Trieb zur Reinigung der Religion und zur Sonderung des ächten Christenthums vom unächten. In dem ächten Christenthum handelt es sich um die Frage: was sollen wir thun, um selig zu werden? Es gilt das Heil der menschlichen Seele. Hier ist der Irrthum und die Entstellung gleich dem Betruge um unser Seelenheil. Wem das Seelenheil der Anderen gleichgültig ist, der kann auch das eigene nicht retten, einem Solchen liegt überhaupt das Heil nicht ernsthaft am Herzen. Wer es mit dieser Frage ernst nimmt, der muß den Trieb haben, allen die Augen zu öffnen, den Drang zur religiösen Reformation. So empfand Luther die Sache. In ihm erfaßte die neue Ansicht das religiöse Gemüth und wurde der Beweggrund einer religiösen Weltthat. „Ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angst um das ewige Heil, und dieser war das Leben in seinem Leben und setzte immerfort das Letzte in die Wage und gab ihm die Kraft und die Gaben, welche die Nachwelt bewundert. Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde; daß dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiele stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist

*) Ebendaselbst. VI Rede. S. 344—346.

natürlich und durchaus kein Wunder. Dieß ist nun ein Beleg von deutschem Ernst und Gemüth*)."

Das deutsche Volk ergriff die Sache der Reformation mit Begeisterung und kämpfte sie durch mit dem Muthe der Bekenner. Das ist ein Beleg von der Eigenthümlichkeit des deutschen Volks. Es hätte das Pabstthum nie so energisch bekämpft, wenn es dasselbe nicht so gründlich durchdacht hätte, nach rückwärts bis in seine letzten Grundsätze, nach vorwärts bis in seine äußersten Folgen; es nahm das Pabstthum ernsthaft, weit ernsthafter, als dieses sich selbst nahm. Dieser Ernst ist es, den der ausländische Geist als Consequenzmacherei verschrieen und nie hat begreifen können. Dieser Ernst ist deutsches Wesen. Ihn nicht verstehen, ist Ausländerei**).

c. Die deutsche Philosophie.

Die Reformation wurde der Hebel einer neuen Philosophie, in welcher der deutsche Geist dem ausländischen gegenüber seine Denkart wissenschaftlich bewähren sollte. Das freie philosophische Denken entwickelte sich bei den Deutschen in einer von dem Auslande grundverschiedenen Richtung. Hier vertauschte die Philosophie eine Autorität mit einer anderen und blieb, wie es der ausländische Genius mit sich brachte, dogmatisch. Was für die Scholastiker die Kirche, für die ersten protestantischen Theologen das Evangelium war, wurden für die neue Philosophie des Auslandes die Sinne. „Ob sie wahr seien, darüber regte sich kein Zweifel, die Frage war bloß, wie sie diese Wahrheit gegen bestreitende Aussprüche vertheidigen könnten." So entstand eine irreligiöse und zugleich unfreie Philosophie, die Frucht eines unselbständigen und abhängigen Geistes. „Wo selbständiger deut-

*) Ebendaselbst. VI Rede. S. 346—348.

**) Ebendaselbst. IX Rede. S. 348—357.

scher Geist sich regte, da genügte das Sinnliche nicht, sondern es entstand die Aufgabe, das Uebersinnliche in der Vernunft selbst aufzusuchen und so erst eigentliche Philosophie zu erschaffen." Leibniz ergriff die Aufgabe und bekämpfte jene ausländische Philosophie; Kant, nach seinem eigenen Geständniß angeregt von einer Aeußerung des Auslandes, brachte die Sache zum Durchbruch; die Wissenschaftslehre, die Philosophie der neuen Zeit, bietet die vollständige Lösung *).

Die Aufgabe einer neuen Philosophie hat das Ausland angeregt, der deutsche Geist hat sie gelöst. Eine zweite der Philosophie verwandte Aufgabe hat das Ausland ebenfalls zu lösen gesucht: die Errichtung eines vernunftgemäßen Staates durch die französische Revolution. Der Versuch ist vollkommen gescheitert und mußte scheitern. Ein solcher Staat läßt sich nicht aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen, er bedarf ein Volk, hervorgegangen aus einer neuen planmäßigen Volkserziehung, welche das Bürgerthum des Vernunftstaates zu ihrem Zweck hat. Diese Bedingung fehlte. Sie zu erfüllen, ist die Aufgabe der neuen im Aufgange begriffenen Zeit; das deutsche Volk allein kann diese Aufgabe lösen. Alle mächtigen Factoren allgemeiner Bildung sind in Deutschland vom Volke ausgegangen: das beweist die Geschichte der Reformation, die Geschichte der deutschen Reichsstädte; der Typus dieses Volks ist der fromme, ehrbare, bescheidene, bedürfnißlose, für das Ganze freigebige Geist des deutschen Bürgerstandes, der die republikanischen Tugenden in sich vereinigt. „Die deutsche Nation ist die einzige unter den neueuropäischen Nationen, die in ihrem Bürgerstande schon seit Jahrhunderten durch die That gezeigt hat, daß sie die republikanische Verfassung zu ertragen vermöge" **).

*) Ebendaselbst. VI Rede. S. 351—353.

**) Ebendaselbst. VI Rede. S. 353—357.

d. Der deutsche und ausländische Geist.

Deutschland ist das germanische Mutterland, die romanischen Völker sind die ausländisch gewordene germanische Welt. Die weltgeschichtlichen Fortschritte sind Producte aus den Leistungen beider. Werth und Bedeutung dieser Leistungen sind so verschieden als die Charaktere der Volksgeister; der ausländische Geist verhält sich anregend, der deutsche vollendend; jener giebt den Antrieb, dieser die Schöpfung; dort der erste Schritt, hier der entscheidende. Die Wiederbelebung der classischen Alterthumsstudien geht von dem Auslande aus, der deutsche Geist erfaßt das Alterthum nicht als ein Fremdes, sondern als Bestandtheil seines Lebens, er durchdringt den Geist der classischen Welt und giebt ihn als eine lebendig gewordene Bildung den anderen Völkern zurück. In Italien die Renaissance, in Deutschland die Revolution; in England die Erfahrungsphilosophie, in Deutschland die Vernunftkritik und Wissenschaftslehre, in Frankreich die Revolution, in Deutschland die Volkserziehung*).

Der deutsche Geist und der ausländische, zurückgeführt auf ihre Grundunterschiede, verhalten sich wie Ursprünglichkeit und Nichtursprünglichkeit, wie Leben und Tod. So unterscheiden sich die Bildungsformen beider, ihr Glaube, ihre Philosophie, ihre Staatskunst. Der ausländische Geist im Gefühle seiner Abhängigkeit und Unselbständigkeit glaubt an ein Letztes, Festes, Stehendes, Todtes, seine Weltansicht ist sinnlich und mechanisch, „eine todtgläubige Philosophie"; ebenso leblos und mechanisch ist seine Staatskunst, fortwährend darauf bedacht, eine feste und letzte Ordnung der Dinge zu finden, ein künstliches Druck- und Räderwerk, eine gesellschaftliche Maschinenkunst, die man am

*) Ebendaselbst. V Rede. S. 339—341. VI Rede. S. 354 flgd. VII Rede. S. 359 flgd.

beſten dadurch zu vereinfachen meint, daß man den Theil der Maſchine, von dem alle geſellſchaftliche Bewegung ausgeht, gut in Gang bringt; als das non plus ultra dieſer Staatskunſt erſcheint daher die Fürſtenerziehung. Wo der ausländiſche Geiſt in ſeiner Eigenthümlichkeit herrſcht, da gilt dieſe Betrachtungsweiſe; wo ſie gilt, da iſt ausländiſcher Geiſt; wo ſie in Deutſchland gilt, wie z. B. in der gewöhnlichen Aufklärungsphiloſophie, da iſt Ausländerei und undeutſches Weſen. Das todte beharrliche Sein iſt dem deutſchen Geiſte nur der Schatten des wahren; das wahre Sein iſt urſprüngliches Leben aus und in Gott, ſeliges Leben; Philoſophie iſt die Erkenntniß deſſelben, das Staatsleben hat die Entwicklung und den Fortſchritt der Menſchheit zu ſeinem Zweck, die ihm entſprechende Staatskunſt iſt nicht Fürſtenerziehung, ſondern Nationalerziehung. Wie einſt bei den Griechen die Erziehung Politik war, ſo wird jetzt die allerneueſte Staatskunſt wiederum die allerälteſte*).

III.

Die Vaterlandsliebe.

1. Patriotismus und Religion.

Das ſelige Leben beginnt nicht erſt jenſeits des irdiſchen, ſondern begreift dieſes in ſich und mit ihm auch das Leben eines Volks und deſſen Entwicklung. In dieſer Entwicklung offenbart ſich das Ewige nach einem geiſtigen Naturgeſetz; die Gemeinſamkeit des Geſetzes macht aus der Menge ein Ganzes, ſie giebt das beſtimmte Gepräge eines Volksgeiſtes, die Eigenthümlichkeit ſeiner Wirkungsweiſe; ſie iſt, was man den „Nationalcharakter" nennt. Ein Volk ohne urſprüngliches Leben hat keine eigenen, in ſeiner Natur gegründeten Aufgaben, kein gemeinſames Geſetz

*) Ebendaſelbſt. VII Rede. S. 360—366.

des Fortschrittes, keine nationale Entwicklung, also auch keinen Nationalcharakter. Dieser ruht im Glauben an die bestimmte Fortentwicklung, an die nothwendige Aufgabe des Volks. Wo dieser Glaube fehlt, da fehlt der Nationalcharakter, da fehlt in der eigentlichen Bedeutung des Worts das Volk. Nur ursprüngliches Leben kann sich fortentwickeln, einen Volksgeist bilden, einen Nationalcharakter ausprägen. „Nur der Deutsche — der ursprüngliche und nicht in einer willkürlichen Satzung erstorbene Mensch — hat wahrhaft ein Volk; der Ausländer hat keines. Daher ist auch nur im deutschen Geist Liebe zu seinem Volk möglich, Vaterlandsliebe im ächten Sinne des Worts" *).

Wirkliche Vaterlandsliebe ist religiös, sie liegt in der Richtung auf das Ewige. Es giebt eine „irdische Ewigkeit", eine Fortdauer unserer Wirksamkeit auf Erden, die selbst nur möglich ist kraft der Fortdauer und Fortentwicklung unseres Volks, kraft des fortbeständigen Nationalcharakters. Um auf Erden ewig zu sein, müssen wir uns in unserem Volksgeiste verewigen; das können wir nur, wenn wir ihm dienen, in seinen Aufgaben leben, für sein Dasein und seine Zwecke uns aufopfern. Aufgehen in Gott ist Gottesliebe, religiöses, seliges Leben. Aufgehen im Volksgeist ist Vaterlandsliebe und patriotisches Leben. Gottesliebe und Vaterlandsliebe, seliges und patriotisches Leben schließen einander nicht aus, sondern verhalten sich, wie Bedingung und Bedingtes. Was wir in unserem Volke lieben, ist sein ursprüngliches Leben, seine Fortentwicklung, seine ewige Aufgabe; es ist der Volksgeist als Offenbarung des Göttlichen. Patriotische Gesinnung ist darum in ihrer Wurzel religiös und durchdrungen von dem Gefühle dieses ihres Zusammenhanges mit dem Ewigen; sie reicht weit hinaus über den Staat und die gesellschaftliche Ord-

*) Ebendaselbst. VIII Rede. S. 377—382.

nung, ihre Zwecke sind höhere als bloß die Erhaltung des inneren Friedens, des Eigenthums, der persönlichen Freiheit, des Lebens und des Wohlseins aller. Das alles können wir haben auch unter dem Joch der Fremdherrschaft, Leben und Unterhalt giebt es auch in der Sclaverei, wir können es behalten und als Volk zu Grunde gehen, wir können das bürgerliche Wohl retten, vielleicht vergrößern und unseren Nationalcharakter, unsere irdische Ewigkeit darüber preisgeben. Was ist bürgerliches Wohl gegen irdische Ewigkeit? Was ist Wohl gegen Heil? Das Wohl giebt der Staat, das Heil liegt im Vaterlande. Unsere irdische Ewigkeit ist unser Volksgeist, unser Nationalcharakter. Diesen zu retten und zu erhalten, muß alles andere aufgeopfert werden. So will es die Vaterlandsliebe, sie opfert das Wohl für das Heil, die bürgerliche Glückseligkeit für die irdische Ewigkeit. „Die Verheißung eines Lebens auch hienieden über die Dauer des Lebens hienieden hinaus, — allein diese ist es, die bis zum Tode für's Vaterland begeistern kann." „Im Glauben an diese Verheißung kämpften die deutschen Protestanten," „in diesem Glauben setzten unsere ältesten gemeinsamen Vorfahren, das Stammvolk der neuen Bildung, sich der herandringenden Weltherrschaft der Römer muthig entgegen." „Ihnen verdanken wir, die nächsten Erben ihres Bodens, ihrer Sprache und ihrer Gesinnung, daß wir noch Deutsche sind, daß der Strom ursprünglichen und selbständigen Lebens uns noch trägt, ihnen verdanken wir alles, was wir seitdem als Nation gewesen sind; ihnen, falls es nicht etwa jetzt mit uns zu Ende ist und der letzte von ihnen abgestammte Blutstropfen in unsern Adern versiegt ist, ihnen werden wir verdanken alles, was wir noch ferner sein werden*)".

Staat und Volksgeist (Vaterland) verhalten sich wie Mittel

*) Ebendaselbst. VIII Rede. S. 382—90.

und Zweck. Wenn es ſich um die Erhaltung und Rettung des Volksgeiſtes handelt, dann muß die Vaterlandsliebe den Staat regieren und alles dem höchſten Zwecke unterordnen. In Zeiten der Gefahr hilft nicht mehr der Geiſt der ruhigen bürgerlichen Liebe zu der Verfaſſung und zu den Geſetzen, da rettet allein „die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt, für welche der Edle mit Freuden ſich opfert und der Unedle, der nur um des erſten willen da iſt, ſich eben opfern ſoll*)".

2. Patriotismus und Wiſſenſchaftslehre.

Wenn man der Vaterlandsliebe und dem Nationalgefühl, die Fichte in ſeinen Reden erhebt, genau auf den Grund ſieht, ſo wird man darin nichts dem Geiſte der Wiſſenſchaftslehre Fremdes oder Entgegengeſetztes auffinden. Er kennt keinen anderen Patriotismus als die Liebe zum deutſchen Volksgeiſt; Volk und Deutſchheit gelten ihm in der gegenwärtigen Welt als gleichbedeutende Begriffe; das deutſche Volk iſt ihm der Typus und einzige Repräſentant der Geiſtesurſprünglichkeit, das religiöſe, philoſophiſche, zur ſittlichen Wiedergeburt der Menſchen durch eine neue Nationalerziehung berufene Volk. Deutſcher Volksgeiſt und reformatoriſcher Geiſt ſind ihm eines; das deutſche Volk gilt ihm als Träger und Organ der ſittlichen Weltentwicklung, als der fortbewegende, die Menſchheit erneuende Geiſt, als das eigentliche Culturvolk der neuen Welt, als das Salz der Erde. Nur in dieſer Bedeutung iſt es der Gegenſtand ſeiner Liebe, nur darum hat in ſeinen Augen die Abſtammung von dieſem Volk einen Werth. Gefühl der Geiſtesurſprünglichkeit und Nationalgefühl fallen hier in denſelben Punkt; das beſondere, an die

*) Ebendaſelbſt. VIII Rede. S. 376. 87.

Scholle gebundene, beschränkte, ausschließende, mit einem Wort specifische Nationalgefühl, das die Wissenschaftslehre nicht kennt und welches die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters verwerfen*), erscheinen auch in den Reden an die deutsche Nation keineswegs als eine berechtigte Empfindung, sondern als Ausländerei. Man lasse sich nicht durch das Wort über die Sache täuschen. Der Kosmopolitismus der Wissenschaftslehre und der Patriotismus der Reden sind ein und derselbe Begriff, sie sind es nach Fichte's eigenem Ausspruch, beide verhalten sich wie Gattung und Species; Patriotismus ist „der bestimmte wirkliche Kosmopolitismus"**). Das Selbstbewußtsein, welches die Wissenschaftslehre zum Princip macht, und das Nationalgefühl, welches die Reden fordern, haben denselben Inhalt. Das deutsche Volk ist im Sinne Fichte's das Ich unter den Völkern. Aus keinem anderen Grunde nennt er es Urvolk. Nur aus diesem Volke konnte die wahre Philosophie, die Vernunfterkenntniß, die Wissenschaftslehre hervorgehen; nur durch diese Einsicht ist die sittliche Erneuerung der Welt möglich; die in das Leben eingeführte Wissenschaftslehre ist jene neue Volkserziehung, von der nach Fichte das Heil der Deutschen und damit das der Menschheit abhängt, das Zeitalter der „Vernunftwissenschaft" und „Vernunftkunst". Deutsche Vaterlandsliebe und Begeisterung für die Wissenschaftslehre und die nur durch sie mögliche Regeneration der Menschheit sind daher bei Fichte ein und dieselbe Gesinnung. Die übrigen Völker sollen ihr Heil von den Deutschen empfangen, diese können das ihrige nur aus sich selbst schöpfen, sie besitzen es in der

*) Vgl. oben Cap. V dieses Buchs. Nr. II. 3. S. 896. 97. Grdz. des gegenw. Zeitalt. XIV Vorl. (Schluß).

**) Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriot. Dialoge vom Jahr 1807. Nachgel. W. III Bd. Erstes Gespräch. S. 227—29.

reifſten Frucht ihrer urſprünglichen Geiſteskraft, in der Vollendung der ächten deutſchen Philoſophie, in der Wiſſenſchaftslehre, deren Saat aufgehen ſoll in einer neuen Volkserziehung, in einem Volke als Frucht dieſer Erziehung. Das ſind die Grundgedanken Fichte's, aus denen ſein Begriff des Patriotismus nothwendig folgt. Auch Plato konnte als ächten griechiſchen Patriotismus folgerichtigerweiſe nichts anderes gelten laſſen als die Begeiſterung für ſeinen auf eine neue Erziehung gegründeten und zum Zweck einer ſittlichen Wiedergeburt der Hellenen entworfenen Staat. Die Reden an die deutſche Nation und die patriotiſchen Dialoge laſſen über dieſe Bedeutung der Vaterlandsliebe bei Fichte keinen Zweifel. Jeder andere Patriotismus als „abgeſonderter und für ſich beſtehender Zuſtand" iſt ihm etwas völlig Werthloſes, Leeres, Gedankenloſes. So behandelt er z. B. in jenen Geſprächen den „beſonderen preußiſchen Patriotismus". In dem zweiten Geſpräche wird ausführlich entwickelt, wie die patriotiſche Geſinnung und Aufgabe keinen anderen Inhalt haben könne als die Wiſſenſchaftslehre im Bunde mit Peſtalozzi's Volkserziehung, wie davon die Zukunft Deutſchlands und der Welt abhänge. „Auch hier iſt es wiederum die deutſche Nation, welcher der erſte Urheber des Vorſchlags angehört, welcher zuerſt der Vortrag gemacht worden, welcher noch unter allen übrigen europäiſchen Nationen die nöthige Selbſtbeſinnung und Selbſtverleugnung, ſo wie andern Theils die erforderliche Gelehrigkeit am erſten ſich zutrauen läßt. Und ſo heißt es hier abermals: rettet nicht der Deutſche den Culturzuſtand der Menſchheit, ſo wird kaum eine andere europäiſche Nation ihn retten. Wird er aber nicht gerettet und durch dieſes ihm einzig übrige Zwiſchenmittel zum höhern und abſoluten Heilmittel der Wiſſenſchaft heraufgerettet, ſo verſinkt der zweite menſchliche Culturzuſtand ebenſo in Trümmer, wie

der erste in Trümmer versank*)." In dem ersten Gespräch heißt es: „übernimmt nicht der Deutsche durch Wissenschaft die Regierung der Welt, so werden die nordamerikanischen Stämme sie übernehmen und mit dem dermaligen Wesen ein Ende machen**)".

Das Ergebniß lautet: die neue Zeit fordert eine neue Volkserziehung. Die Deutschen sind fähig, diese Aufgabe zu lösen; sie allein sind dazu fähig. Wie wird sie gelöst?

---

*) Ebendaselbst. I Gespräch. S. 237. S. 232. 33. Vgl. II Gespräch. S. 250.

**) Ebendaselbst. I Gespr. S. 243 flgd. II Gespr. S. 265—66.

In dem zweiten Gespräch findet sich ein merkwürdiger Ausspruch Fichte's, der vielleicht Anlaß gegeben hat zu einem im Munde der Leute ihm zugeschriebenen und vielfach wiederholten Dictum. Er soll gesagt haben: „von allen meinen Schülern hat mich nur Einer verstanden und dieser Eine hat mich mißverstanden." Das heißt so viel als „mich hat niemand verstanden". Das Letztere hat Fichte wirklich in jenem Gespräche gesagt: „Kant habe nur Einer verstanden, der Urheber der Wissenschaftslehre; die Wissenschaftslehre habe in ihrem Principe keiner verstanden." (S. 252.)

Neuerdings hat man das Wort in der obigen Umschreibung von Fichte auf Hegel übertragen, und so läuft es um, wie der milesische Dreifuß oder die Schale des Bathykles unter den sieben Weisen. „Bekanntlich hat Hegel gesagt u. s. f.", so las ich unlängst jene Phrase in einer unbedeutenden Zeitschrift citirt, um über Hegel zu spaßen. Der gute Mann, der mit diesem Citat Staat machen wollte, hätte von sich selbst mit dem größten Rechte sagen können: „von allem was Hegel gesagt hat, weiß ich nur dieses eine Wort, und dieses eine Wort ist nicht von Hegel."

Achtes Capitel.

Reden an die deutsche Nation.

B. Die neue Volkserziehung.

I.

Die Erziehungsreform.

1. Der Endzweck.

Alle Bedingungen sind vereinigt, um eine gründliche und durchgängige Reform der Volkserziehung zugleich als eine Weltaufgabe und eine deutsche Nationalsache erscheinen zu lassen. Die sittliche Erneuerung der Menschheit nach einem Zeitalter vollendeter und in ihren verderblichen Folgen erfüllter Selbstsucht ist eine Weltaufgabe, nur lösbar durch eine Neubildung und gänzliche Umschaffung des Menschengeschlechts von Innen heraus, durch eine von Grund aus neue Erziehung. Nur ein ursprünglicher Volksgeist, wie der deutsche, ist fähig, eine solche Erziehung an sich selbst zu vollziehen, zugleich deren Urheber und Gegenstand zu sein und den anderen Völkern auf dieser Bahn voranzugehen als Vorbild und erstes Beispiel. Die neue Weltaufgabe ist deßhalb zunächst eine deutsche Volksaufgabe. Nun aber ist die deutsche Volksursprünglichkeit, diese erste Bedingung unserer Erziehungsfähigkeit, selbst in ihrem innersten Bestande und in ihrer

öffentlichen Lebensform bedroht. Die Gemeinschaft der deutschen Staaten, die Verfassung der deutschen Völkerrepublik, welche innerhalb des Ganzen die eigene Art der Stammesglieder schont und erhält, ist die vorzüglichste Quelle deutscher Bildung und das erste Sicherungsmittel ihrer Eigenthümlichkeit. Nichts wäre dem deutschen Volksgeiste verderblicher als eine Einheit in Form monarchischer Centralisation, die es dem Gewalthaber möglich machte, „irgend einen Sproß ursprünglicher Bildung über den ganzen deutschen Boden hinweg für seine Lebenszeit zu zerdrücken." „Diese Einheit wäre ein großes Mißgeschick für die Angelegenheit deutscher Vaterlandsliebe gewesen, und jeder Edle über die ganze Oberfläche des gemeinsamen Bodens hinweg hätte dagegen sich stemmen müssen." Ist nun aber eine solche Alleinherrschaft gar eine Fremdherrschaft, so ist die dem deutschen Volksgeist angemessene, seine Ursprünglichkeit und eigene Art erhaltende Lebensform nicht bloß gefährdet, sondern geradezu vernichtet, und es ist jetzt die erste Aufgabe der deutschen Bürger, die Erhaltung ihrer Selbständigkeit in eine andere, von den Regierenden unabhängige Lebensform zu retten. Die einzige Form, die ihnen übrig bleibt, ist die Erziehung; sie ist das einzige Mittel, nicht bloß um die neue der Welt nothwendige Menschenbildung zu erzeugen, sondern auch um die vorhandene dem deutschen Geist eigenthümliche Bildung zu erhalten. Dieß macht die neue Volkserziehung in ganz besonderer Weise zur deutschen Nationalsache: sie ist der einzige Weg nicht allein unseres Fortschritts, sondern zugleich unserer Rettung*).

Das Ziel der neuen Erziehung ist die sittliche Selbständigkeit als Frucht der Bildung; diese Frucht zu reifen und aus den

*) Reden an die deutsche Nation. Rede III. S. 298. Rede IX. S. 397. 398.

Bedingungen, welche sie fordert, hervorgehen zu lassen, ist ihre Aufgabe, die nur gelöst werden kann nach einer völlig sicheren Richtschnur, nach einem genau entworfenen Plan, der alle jene Bedingungen wohl bedacht und richtig geordnet hat. Wie Bacon die Erfindung dem Zufalle entreißen und zu einer sicheren Kunst machen wollte, so hat Fichte dieselbe Absicht in Betreff der Erziehung; die baconische Kunst geht auf die Entdeckung fester und unfehlbarer Gesetze in der Natur, die fichte'sche Kunst geht auf die „Bildung eines festen und unfehlbaren guten Willens im Menschen". Ihres Zieles bewußt, soll die Erziehung in jedem Punkte durchaus planmäßig und methodisch handeln. Nun ist sittliche Selbständigkeit nicht denkbar ohne das innigste Wohlgefallen am Guten, ohne den freien vorbildlichen Zweck, den wir nur dann erfüllen, wenn er uns ganz erfüllt; er ist der unsrige nur dann, wenn wir sein Vorbild aus eigener Kraft gestalten und entwerfen. Dazu aber gehört eine geistige Kraftäußerung, eine intellectuelle Selbstthätigkeit, welche gereift sein will durch eine normale Geistesentwicklung, durch eine umfassende und gleichmäßige, d. i. harmonische Ausbildung aller menschlichen Grundvermögen. Verstandesklarheit und Willensreinheit sind die beiden nothwendigen Factoren der sittlichen Bildung. Zur Lauterkeit der Gesinnung gehört die Klarheit des Denkens. So lange wir von unserm dunklen Selbstgefühle beherrscht und getrieben werden, suchen wir den Genuß und scheuen den Schmerz; die Selbstsucht ist dunkel, sie muß durch Klarheit erstickt werden: diese Klarheit ist zu erziehen. „Indem auf diese Weise statt des dunkeln Gefühls die klare Erkenntniß zu dem Allerersten und zu der wahren Grundlage und Ausgangspunkte des Lebens gemacht wird, wird die Selbstsucht ganz übergangen und um ihre Entwicklung betrogen. Denn nur das dunkle Gefühl giebt dem

Menschen sein Selbst als ein Genußbedürftiges und Schmerzscheuendes; keineswegs aber giebt es ihm also der klare Begriff, sondern dieser zeigt es als Glied einer sittlichen Ordnung, und es giebt eine Liebe zu dieser Ordnung, welche bei der Entwicklung des Begriffs zugleich mit angezündet und entwickelt wird. Mit der Selbstsucht bekommt diese Erziehung gar nichts zu thun, weil sie die Wurzel desselben, das dunkle Gefühl, durch Klarheit erstickt; sie bestreitet sie nicht, ebensowenig als sie dieselbe entwickelt, sie weiß gar nicht von ihr. Wäre es möglich, daß diese Sucht später dennoch sich regen sollte, so würde sie das Herz schon angefüllt finden mit einer höheren Liebe, die ihr den Platz versagt." „Der Grundtrieb des Menschen, wenn er in klare Erkenntniß übersetzt wird, geht nicht auf eine schon gegebene und vorhandene Welt, welche ja nur leidend genommen werden kann, wie sie eben ist, und in der eine zu ursprünglich schöpferischer Thätigkeit treibende Liebe keinen Wirkungskreis fände; sondern er geht, zur Erkenntniß gesteigert, auf eine Welt, die da werden soll, eine aprioriſche, eine solche, die da zukünftig ist und ewigfort zukünftig bleibt*)".

2. Weg und Methode.

Das Ziel der Erziehung zeigt den Weg und die Methode: durch Klarheit der Erkenntniß zur Reinheit des Willens! Die klare Selbsterkenntniß erleuchtet und läßt dem Willen keine andere Richtung als die Liebe zum Guten, sie macht die Sittlichkeit zur Nothwendigkeit und schließt mit der Selbstsucht die schwankende und charakterlose Willkür im Princip aus. Die Erziehung wird daher nichts geben, was sie nicht lebendig machen oder in Leben verwandeln kann.

*) Ebendaselbst. Rede II. S. 283. Rede III. S. 301—304.

Nichts ist gewisser als das eigene Handeln, keine Erkenntniß deßhalb klarer als die selbsterzeugte, als das Bewußtsein des eigenen Thuns. Erkenne, was du thust; erzeuge, was du erkennst: ist daher die einfache Regel, nach welcher die Nationalerziehung den menschlichen Verstand in Absicht auf die Klarheit ausbildet. Die aus intellectueller Selbstthätigkeit gewonnene und gereifte Erkenntniß ist allemal auch die lebendigste und klarste; sie ist nicht bloß der unfehlbare Weg zur Sittlichkeit, sondern der Weg der Sittlichkeit selbst; denn wer sich gewöhnt, sein Object selbst zu erzeugen, dem wird die Selbstthätigkeit und das Handeln ein solcher Gegenstand der Liebe, daß er sich unmöglich mehr in die Abhängigkeit der Begierden bringen und wie ein Ding bestimmen läßt von Dingen.

Das unmittelbare Bewußtsein der eigenen Thätigkeit nennt Fichte Anschauung, sie gilt ihm als Wesen des Selbstbewußtseins und Grundform des Ich. Erst vermöge der Selbstanschauung wird die Thätigkeit zum Ich. Daher ist zur Entwicklung des Selbstbewußtseins der gründlichste und sicherste Weg die methodische Bildung der Anschauung, die (wie alle methodische Bildung) mit den Elementen beginnt. Auf diesem Wege wird die Selbstthätigkeit, welche die Wissenschaftslehre begreift, wirklich in Bewegung gesetzt, und damit werden die Bedingungen pädagogisch erfüllt, aus denen die Selbsterkenntniß des Ich oder die Wissenschaftslehre von selbst einleuchtet. Nur durch eine solche planmäßige und mit den ächten Elementen des Geistes vertraute Erziehung kann die Wissenschaftslehre ins Leben eingeführt und das Zeitalter der „Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst" zum Durchbruch gebracht werden. Was das Verständniß der Wissenschaftslehre in dem Bewußtsein des Zeitalters hindert, ja unmöglich macht, ist eine solche dem Wesen des Ich entfrem-

dete und verbildete Denk- und Empfindungsweise, die nur durch eine gründlich reformirte und auf das richtige Ziel hingelenkte Erziehung aus dem Wege geräumt werden kann. Die Idee dieser neuen Erziehung ist eine Frucht der Wissenschaftslehre; die Herrschaft der letzteren wird die reifste Frucht der in das Leben eingedrungenen und praktisch gewordenen Erziehung sein. Man kann den menschlichen Geist erst richtig erziehen, wenn man ihn richtig versteht, wenn man seine wahren Elemente und Grundfactoren erkennt. Diese Erkenntniß will die Wissenschaftslehre sein; daher ist es natürlich, daß aus ihr eine neue Fassung der Erziehungsaufgabe und -methode hervorgeht.

3. Anschauung und Sprache (Lesen und Schreiben).

Die zu erziehende Anschauung braucht dem Zöglinge nicht künstlich angebildet zu werden, denn sie lebt in der geistigen Menschennatur und ist deren eigentlicher Factor; daher besteht die Aufgabe der Erziehung auch nur darin, die Anschauung zweckmäßig und richtig zu leiten. In diesem Punkte findet Fichte den Grundfehler der bisherigen Erziehung; statt den Geist des Zöglings in der Anschauung haften und einwurzeln zu lassen, hat sie ihn gleich von vornherein der Anschauung entrückt und damit das geistige Leben seiner Wirklichkeit entfremdet und in eine Schattenwelt leerer Worte und Begriffe versenkt. Die Anschauung ist Bewußtsein des eigenen Thuns; die erhellte und richtig geleitete Anschauung ist Selbstverständigung; Worte sind Mittel zur Verständigung mit anderen. Erst muß man über sich selbst verständigt sein, bevor man sich mit anderen wahrhaft verständigen kann. Wird das Wort nicht gebraucht als Zeichen einer erlebten Anschauung, so bezeichnet es überhaupt nichts wirklich Bekanntes, so hat es keinen lebendigen Inhalt, sondern ist leer, wie ein Schat-

ten, so wird durch den Gebrauch der Worte nur die Täuschung erzeugt und befördert, als ob man wisse, was man in Wahrheit nicht weiß. Dann wirkt die Sprache nicht erleuchtend, sondern verdunkelnd; ihr vorzeitiger Gebrauch entfremdet und entwöhnt uns der Anschauung und ertödtet auf diese Weise das geistige Leben, statt es zu wecken. Aus Worten, die man nicht versteht, werden dann allgemeine und abstracte Begriffe, die man noch weniger versteht, und so treibt die falsche, der Anschauung und deren Leitung unkundige Erziehung den Zögling von Schatten zu Schatten. Wie man bisher die Sprache als Erziehungsmittel gebraucht hat, mußte sie verderblich wirken, denn sie wurde nicht naturgemäß an die lebendige Anschauung angeknüpft, sondern durch Auswendiglernen dem Gedächtnisse eingeprägt, und der Zögling gewöhnt zur „frühen Maulbraucherei", die nichts zur Selbstverständigung beiträgt, diese vielmehr umgeht und nur die Fertigkeit giebt, den Tauschhandel der Phrasen zu treiben. So brachte man eine Scheinreife hervor, die als Meisterstück der Erziehungskunst angesehen wurde, während im Kern das geistige Leben hohl und über sich selbst völlig im Unklaren blieb. Das Sprachvermögen ohne lebendige Anschauung bilden, heißt das geistige Leben in der Sprache abtödten und den Zögling von Grund aus verpfuschen. Was bei den Völkern todter Sprachen das Schicksal gemacht hat, das thut hier die blinde Erziehung und erntet dieselben Früchte*).

Zum Sprachgebrauch gehört auch das Lesen und Schreiben. Fehlt jenem die lebendige Anschauung, so bildet er nicht, sondern dressirt; dann ist auch das Lesen und Schreiben nur eine

*) Vgl. Patr. Dial. II. Nachgel. W. III Bd. S. 270. Reden. IX. S. W. III Abth. II Bd. S. 409. Aphorismen über Erziehung (1804). S. W. III Abth. III Bd. S. 354. Nr. 2.

fortgesetzte Sprachdressur, eine Fertigkeit ohne Bildung, eine mechanische Abrichtung, die das wahre Ziel der Menschenerziehung verfehlt und ihm völlig zuwiderläuft. Sobald die Erziehungskunst nicht weiß, worin die geistige Natur besteht und worum es sich in ihrer Bildung handelt, wird sie die Anschauung umgehen, das Sprechen, Lesen und Schreiben als Bildungsmittel überschätzen und eben deßhalb von Grund aus falsch anwenden. Sie wird den Geist, statt zu entwickeln, dressiren.

4. Pestalozzi's Erziehungssystem.

Nun ist freilich die Schwierigkeit groß, wie die Wissenschaftslehre mit ihrem Erziehungsplan Eingang finden soll in ein Zeitalter, das durch seine intellectuelle und moralische Verdorbenheit unvermögend ist, den Geist derselben zu fassen. Dieselbe Verdorbenheit, die des Heilmittels bedarf, ist eben darum, weil sie diese Verdorbenheit ist, desselben unfähig. Hier bewegt sich die Wissenschaftslehre mit ihrer pädagogischen Absicht in einem offenbaren Cirkel; sie müßte das Zeitalter schon ergriffen haben, um es ergreifen zu können; es ist nicht abzusehen, wie sie ihm beikommen und die Kluft ausfüllen soll, die sie von dem herrschenden Bildungszustande trennt. Das Zeitalter müßte für die Wissenschaftslehre schon erzogen sein, um von ihr erzogen zu werden; es müßte sich ein Glied finden lassen, an welches die Wissenschaftslehre von sich aus anknüpfen kann: ein Glied, worin sich der fruchtbare Keim und die Anlage einer neuen Volkserziehung schon lebendig bethätigt.

Die deutsche Philosophie hat durch ihre tiefe Geisteserkenntniß das Princip lebendiger Selbstanschauung vorbereitet in Leibniz und entdeckt in Kant. Die Erziehung hätte sich diesem Principe gemäß längst umgestalten, die Geistesentwicklung zu ihrer

Aufgabe machen, die Anſchauung zu deren Richtſchnur nehmen müſſen, wenn nicht ein anderes Syſtem die Herrſchaft gewonnen und der Welt eingeredet hätte, daß der Geiſt von Natur leer und völlig abhängig ſei von gegebenen Eindrücken. Die locke'ſche Philoſophie trägt die erſte Schuld jener intellectuellen Verdorbenheit, die das Zeitalter unfähig macht, der Richtung der Wiſſenſchaftslehre zu folgen. Daher iſt es nicht zu erwarten, daß das erſte praktiſch thätige Glied einer neuen Volkserziehung von der Philoſophie unmittelbar herkommt.

Der geforderte Anknüpfungspunkt iſt in der That vorhanden und wirkſam, ohne die Stütze eines philoſophiſchen Syſtems oder einer philoſophiſchen Schule. Die Kunſt, die Anſchauung der Zöglinge zu leiten, liegt in ihrem Grundriſſe vor und wird ſchon fleißig getrieben. Die neue Erziehung iſt ins Leben getreten durch Johann Heinrich Peſtalozzi. In dem richtig gefaßten Grundgedanken Peſtalozzi's liegt dem Keime nach das ganze Syſtem der neuen zur Umbildung der Nation berufenen Erziehung. „Peſtalozzi's Gedanke iſt unendlich mehr und unendlich größer, denn Peſtalozzi ſelbſt, wie denn jedes wahrhaft genialiſchen Gedankens Verhältniß zu ſeinem ſcheinbaren Urheber daſſelbe iſt. Nicht er hat dieſen Gedanken gedacht, ſondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann. An der Geſchichte und Enthüllung dieſes Gedankens, wie ſie mit einer für ſich ſelbſt zeugenden Wahrheit und mit einer kindlich reinen Unbefangenheit in Peſtalozzi's Schriften vorliegt, könnte man, daß eine Wahrheit, die den Menſchen einmal ergriffen, ohne Wiſſen oder eigenes Zuthun des Menſchen ſich in ihm fortgeſtalte und trotz der allermächtigſten Hinderniſſe dennoch zuletzt durchbreche zu Licht und Klarheit, in ſinnlicher Deutlichkeit darlegen." Er ſuchte

ein Hülfsmittel für das arme verwahrloſte Volk und fand mehr, als er ſuchte: er fand das einzige Heilmittel für die geſammte Menſchheit. „In dieſer Bedeutung, nicht als intellectuelle Erziehung nur des armen gedrückten Volkes, ſondern als die abſolut unerläßliche Elementarerziehung der ganzen künftigen Generation und aller Generationen von nun an muß man den peſtalozzi'ſchen Gedanken faſſen, um ihn richtig zu verſtehen und ganz zu würdigen*)." „An ihm," ſagt Fichte in den Reden, „hätte ich ebenſo gut, wie an Luther, die Grundzüge des deutſchen Gemüths darlegen und den erfreuenden Beweis führen können, daß dieſes Gemüth in ſeiner ganzen wunderwirkenden Kraft in dem Umkreiſe der deutſchen Zunge noch bis auf dieſen Tag walte. Auch er hat ein mühevolles Leben hindurch im Kampfe mit allen möglichen Hinderniſſen, von innen mit eigener hartnäckiger Unklarheit und Unbeholfenheit, und ſelbſt höchſt ſpärlich ausgeſtattet mit den gewöhnlichſten Hülfsmitteln der gelehrten Erziehung, äußerlich mit anhaltender Verkennung, gerungen nach einem bloß geahnten, ihm ſelbſt durchaus unbewußten Ziele, aufrecht gehalten und getrieben durch einen unverſiegbaren und allmächtigen und deutſchen Trieb, die Liebe zu dem armen verwahrloſten Volke. Dieſe Liebe hatte ihn, ebenſo wie Luther, nur in einer anderen und ſeiner Zeit angemeſſenen Beziehung, zu ihrem Werkzeuge gemacht und war das Leben geworden in ſeinem Leben, ſie war der ihm ſelbſt unbekannte feſte und unmittelbare Leitfaden dieſes ſeines Lebens, der es hindurchführte durch alle ihn umgebende Nacht, und der den Abend deſſelben krönte mit ſeiner wahrhaft geiſtigen Erfindung, die weit mehr leiſtete, denn er je mit ſeinen kühnſten Wünſchen begehrt hatte. Er wollte bloß dem Volke helfen, aber ſeine Erfindung, in ihrer ganzen Ausdehnung ge-

*) Patr. Dialog. N. W. III Bd. S. 267—268.

nommen, hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, giebt statt der gesuchten Volkserziehung Nationalerziehung, und hätte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines dermaligen Elends emporzuhelfen. Dieser sein Grundbegriff steht in seinen Schriften mit vollkommener Klarheit und unverkennbarer Bestimmtheit da*)."

5. Fichte und Pestalozzi.

Das Abc der Empfindung, Anschauung und Kunst.

Fichte knüpft daher seinen Erziehungsplan an Pestalozzi's bereits praktisch gewordene Erziehungsart dergestalt an, daß er den Grundgedanken der letzteren in seiner ganzen Tragweite erfassen und folgerichtig ausbilden will. Pestalozzi's Erziehungssystem gilt ihm als Vorschule zu jener menschlichen Selbsterkenntniß und Weltanschauung, welche die Wissenschaftslehre giebt, als die nationale Propädeutik für das Zeitalter der Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst. Was er an diesem System mangelhaft findet, liegt nicht im Princip, sondern in der Ausführung, und folgt aus der wohlgemeinten, aber beschränkten Absicht, die Pestalozzi bei seiner Erziehungsreform zunächst im Sinn hatte. Er wollte das arme verwahrloste Volk auf pädagogischem Wege retten. Diese Absicht verengt den Charakter seiner Erziehung und nöthigt sie, ihr Werk zu beschleunigen und dem praktischen Nutzen unterwürfig zu machen. Daher wird auf gewisse brauchbare Fertigkeiten ein übergroßes Gewicht gelegt und im Widerspruch mit dem eigentlichen Grundgedanken, der die methodische Leitung der Anschauung bezweckt, die Gedächtnißübung durch Auswendigler-

*) Reden an die deutsche Nation. IX. S. W. III Abth. II Bd. S. 402—403.

nen, das Lesen und Schreiben überschätzt und verfrüht. In allen diesen Stücken bedarf das System gewisser Berichtigungen, die sich von selbst ergeben aus der Erweiterung seiner ursprünglichen Absicht. Der Grundgedanke enthält die allein richtigen Bedingungen nicht bloß zur Volksbildung im engen Sinn des Worts, sondern zur Menschenbildung im weitesten Sinne; er gilt für alle Volksclassen ohne Unterschied und begründet daher ein System der Nationalerziehung, welches nicht mehr an die Schranke und darum auch nicht mehr an jene pädagogisch-utilistischen Rücksichten gebunden ist, welche der Druck der Schranke, ihm auflegt*).

Es ist ganz richtig, daß Pestalozzi die Einführung in die unmittelbare Anschauung als den ersten Schritt der Erziehung betrachtet, aber er hätte zum ersten Object dieser Anschauung nicht die räumlichen Dinge, auch nicht (wie er es in seinem „Buch für Mütter" thut) den Körper des Kindes nehmen sollen, denn der Körper des Kindes ist nicht das Kind selbst; auch sollte unter den Mitteln, dem Zöglinge von dunkeln zu klaren Begriffen zu verhelfen, nicht das Medium der Worte oder der Schall als das erste gelten. Das alles sind Mißgriffe, die nicht der Grundgedanke seines Systems verschuldet, sondern jene utilistische Nebenrücksicht, nämlich die provisorische Sorgfalt für das Volk, veranlaßt hat.

Der unmittelbare Gegenstand unserer Anschauung ist unsere eigene Thätigkeit, deren elementarste Form nicht die willkürliche Erzeugung oder Construction, sondern die unwillkürliche Empfindung oder das Gefühl unserer Bedürfnisse und Eindrücke ausmacht. Hier finden wir daher den ersten Gegenstand unmittel-

*) Ebendas. Rede IX. S. 404 flgd. Vgl. damit Patr. Dialoge. II. S. 268 u. 269.

barer Anschauung. Das Klarmachen der Gefühle, das deutliche Erfassen dessen, was eigentlich empfunden wird, ist daher naturgemäß das erste Bedürfniß unserer Selbstanschauung und deshalb die erste Aufgabe einer auf die Leitung derselben bedachten Erziehung. Das erste Mittel der Selbstbesinnung ist der Ausdruck der Empfindung, das Aussprechen der Bedürfnisse; das Kind lerne zuerst aussprechen, was es wirklich empfindet, es lerne diese Empfindungen genau unterscheiden, auf seine Gefühle merken und auf diese Weise zugleich sich selbst als ein besonnenes, freies Ich davon absondern. Die Elemente dieser ersten Anschauung geben „das Abc der Empfindung" („der Besinnung auf die Nichtfreiheit"). Das ist die wahre und erste Grundlage alles Unterrichts, der eigentliche Inhalt eines Buchs für Mütter*).

Der zweite Gegenstand der Anschauung sind die äußeren Objecte, die räumlichen Dinge, Gestalten und Figuren. Der Zögling lerne, diese Objecte nachbilden, ihre Bilder entwerfen oder vermöge der Einbildungskraft in allen Theilen wiedererzeugen durch die freie That der Construction. Er werde sich dieses seines Thuns bewußt und dadurch eingeführt in die unmittelbare Anschauung der Größen- und Maßverhältnisse („das Abc der Anschauung"). Ist ihm das Object völlig bekannt und durchsichtig, so darf ihm gesagt werden, wie es heißt; erst dann ist das Wortzeichen am richtigen pädagogischen Ort, nicht früher. Der Weg der Anschauung geht von den Objecten und Bildern zu den Worten und Begriffen; der umgekehrte Weg führt in die Schatten- und Nebelwelt und verleitet zur „frühen Maulbraucherei"**).

*) Reden an die deutsche Nation. IX. S. 406—409. Patr. Dialog. II. S. 270.

**) Reden. IX. S. 409 flgd.

Das Dritte ist die freie Bewegung des Körpers, die Uebung der körperlichen Kraft, „das körperliche Können", die leibliche Kunstfertigkeit, „das Gewißmachen von Hand und Fuß", welches ebenfalls durch eine richtige und planvolle Leitung stufenmäßig entwickelt werden und mit der geistigen Ausbildung Hand in Hand gehend fortschreiten will. Diesen Theil der Elementarerziehung, den Pestalozzi zwar angeregt, aber nicht methodisch dargethan hat, nennt Fichte „das Abc der Kunst". Die Anleitung des Zöglings, zuerst seine Empfindungen, dann seine Anschauungen sich klar zu machen und seinen Körper kunstfertig zu bilden, macht den ersten Haupttheil der neuen deutschen Nationalerziehung*).

6. Die sittliche Erziehung. Der Erziehungsstaat.

Der zweite Haupttheil umfaßt die bürgerliche und religiöse Erziehung. Ist der Zögling in der Anschauung einmal einheimisch und festgewurzelt, so braucht er seine Welt nicht zu verändern, sondern nur zu steigern, und die Erziehung hat nichts anderes zu thun, als ihn auf diesem Wege richtig und planmäßig zu leiten**). In der Natur des Ich ist der normale und nothwendige Entwicklungsgang angelegt; die Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie das Wesen des Ich in der Selbstanschauung besteht, wie sich diese stufenmäßig erhebt und mit jedem Schritte erweitert und vertieft. Immer umfassender und heller wird der Erleuchtungskreis unserer Selbstanschauung, bis sie zuletzt den tiefsten Grund ihres eigenen Wesens durchdringt und sich erfaßt als eine (unmittelbare) Erscheinungsform des göttlichen Lebens. Die falsche Erziehung entfremdet das Ich seiner Natur und bringt es

*) Ebendas. Rede IX. S. 410 flgd. X. S. 411.

**) Ebendaselbst. X. S. 412.

aus dem Wege lebendiger Selbstanschauung in die Schattenwelt todter Begriffe; die richtige Erziehung macht, daß es jenen normalen und naturgemäßen Weg ergreift und unter ihrer Leitung festhält, bis ihm seine wahre Natur zur zweiten Natur geworden und es jetzt unmöglich ist, die eingelebte Richtung je zu verlassen. Die in dem Ich begründete und durch die Selbstanschauung fortschreitende Entwicklung zu erkennen, war die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Diese Richtung zur pädagogischen Richtschnur zu machen, ist die ganze Aufgabe und Kunst der fichte'schen Erziehungslehre. So genau und innig ist der Zusammenhang zwischen Fichte's Wissenschaftslehre und seinem Plan einer neuen Erziehung, die darum auch nicht auf einen besonderen Stand, sondern auf das Ich als solches gerichtet ist und, angewendet auf das deutsche Volk (dieses Ich unter den Völkern), eine nationale Geltung in uneingeschränktem Sinne des Worts beansprucht*).

Zur Sittlichkeit erziehen, heißt den sittlichen Grundtrieb zur Anschauung und zur Geltung bringen, damit er die bewußte und herrschende Triebfeder der Handlungen werde. Nun ist die einfachste und reinste Gestalt des Sittlichen der „Trieb nach Achtung", der nur befriedigt werden kann, indem man Achtungswürdiges hervorbringt. Was aus selbstsüchtiger Begierde geschieht, ist verächtlich und wird nicht etwa besser dadurch, daß die Thätigkeit intellectueller Art ist. Achtungswürdig ist allein die Ueberwindung der Selbstsucht (die Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung). Auf diesen Punkt richte sich daher die sittliche Erziehung; sie gewöhne den Zögling an eine gesetzmäßige Unterordnung, aus welcher die freiwillige Hingebung hervorgeht. Die Unterwerfung unter das Gesetz ist nothwendig und verdient keine

*) Vgl. Aphorismen über Erziehung. (1804.) S. W. III Abth. III Bd. S. 353.

besondere Anerkennung; erst die freiwillige Hingebung oder Aufopferung ist anerkennenswerth und verdienstlich; erst die Aufopferung darf belohnt werden, aber sie darf keinen anderen Lohn haben und begehren als sich selbst; sie sei der Lohn der gesetzmäßigen Unterwerfung; nur wer dem Gesetze vollkommen gehorcht hat, soll das Verdienst aufopfernder Handlungen erwerben dürfen, nur ein solcher ist der Aufopferung fähig und würdig *).

Es giebt nur ein Gesetz, dem unbedingt zu gehorchen, den sittlichen Trieb entwickelt, und es giebt nur einen Gegenstand, für den sich aufzuopfern, den sittlichen Trieb befriedigt: das ist das Ganze oder der sittliche Gesammtzweck der Menschheit. Es giebt nur eine Art, diesen Gesammtzweck in lebendiger Anschauung darzustellen: das ist die sittliche Gemeinschaft. Daher ist es nothwendig, daß die Zöglinge ein pädagogisch geordnetes Gemeinwesen bilden, in welchem jeder als Glied eines Ganzen sich fühlen, den Gesetzen desselben gehorchen, für die Gesammtzwecke arbeiten und auf diese Weise reifen kann zur Erfüllung nationaler und weltbürgerlicher Pflichten.

Der Trieb nach Achtung, der die Grundform alles sittlichen Triebes und das Element aller sittlichen Entwicklung ausmacht, erzeugt in dem Kinde das Streben geachtet zu werden; es sucht die Zufriedenheit der Eltern, die Achtung der Erwachsenen. In dem Maße, als der Zögling sich geachtet sieht, achtet er sich selbst. Unwillkürlich macht er das erwachsene Geschlecht, das er vorfindet, zu seinem Vorbilde. Das Kind will werden, wie die Erwachsenen. In der Nachahmung, die daraus nothwendig hervorgeht, liegt für den sittlichen Trieb die Gefahr einer großen und grundschädlichen Verirrung, der eine richtige Erziehung bei Zeiten vorbeugen muß. Ist das erwachsene Geschlecht verdorben, so muß das nachwachsende Geschlecht, indem es jenes sein Vorbild

*) Reden an die deutsche Nation. X. S. 414—419.

zu übertreffen ſucht, nothwendig noch verdorbener werden. „Der Menſch," ſagt Fichte, „lebt ſich zum Sünder, und das bisherige menſchliche Leben war in der Regel eine im ſteigenden Fortſchritte begriffene Entwicklung der Sündhaftigkeit." So iſt jenes Zeitalter „vollendeter Sündhaftigkeit" gekommen, welches abgethan werden ſoll durch eine von Grund aus neue Erziehung. Hier giebt es kein anderes Mittel, als daß dieſe Erziehung ihre Zöglinge aus dem „verpeſtenden Dunſtkreiſe" entfernt und einen reineren Aufenthalt für ſie errichtet. „Wir müſſen ſie in die Geſellſchaft von Männern bringen, die durch anhaltende Uebung und Gewöhnung wenigſtens die Fertigkeit ſich erworben haben, ſich zu beſinnen, daß Kinder ſie beobachten, und das Vermögen, wenigſtens ſo lange ſich zuſammenzunehmen, und die Kenntniß, wie man vor Kindern erſcheinen muß; wir müſſen aus dieſer Geſellſchaft in die unſrige ſie nicht eher wieder zurücklaſſen, bis ſie unſer ganzes Verderben gehörig verabſcheuen gelernt haben und vor aller Anſteckung dadurch völlig geſichert ſind*)."

Die Aufgabe der neuen Nationalerziehung fordert demnach einen abgeſonderten und geſchloſſenen Erziehungsſtaat, der in ſeinen Zöglingen die beiden Geſchlechter, und in deren Ausbildung Lernen und Arbeiten vereinigt. Zur perſönlichen Selbſtſtändigkeit gehört auch die ökonomiſche, die durch Arbeit gewonnen wird. Die Erziehung zur Arbeit iſt daher ein nothwendiger nationalpädagogiſcher Zweck. Es iſt der allererſte Grundſatz der Ehre, daß jeder den eigenen Lebensunterhalt auch der eigenen Arbeit und nicht etwa den ſervilen Künſten des Kriechens und Schmeichelns verdanke. Darum ſoll jeder arbeiten lernen. Die Nationalerziehung begreift deßhalb auch die wirthſchaftliche Erziehung in ſich, und der Erziehungsſtaat bildet zugleich ein ökonomiſches

*) Ebendaſelbſt. Rede. X. S. 421—422.

Gemeinweſen, zu deſſen Erhaltung die Zöglinge durch ihre Arbeit beitragen. Dabei ſoll die Arbeit nicht etwa als todtes Werk betrieben werden, ſondern ſelbſt als erziehendes Element wirken, als ein wichtiger Factor in der Ausbildung und Entwicklung der menſchlichen Selbſtthätigkeit. Derſelbe Grundſatz, der für das Lernen gilt, leite auch das Arbeiten. Wie die Objecte der Erkenntniß, ſollen auch die des praktiſchen Gebrauchs ſo viel als möglich ſelbſt erzeugt werden: jenes geſchieht durch die intellectuelle Arbeit, dieſes durch die mechaniſche (Arbeit im engeren Sinn). Was von allen pädagogiſch zu leitenden Handlungen gilt, gelte auch von der mechaniſchen Arbeit: ſie werde zu einem Gegenſtande lebendiger Anſchauung, zu einem verſtändigen, von der Intelligenz erleuchteten Thun. Erſt dadurch wirkt die Arbeit erziehend und bildend; ſie bildet nicht bloß das mechaniſche Können, ſondern die Anſchauung und damit das Ich: ſo erfüllt ſie den pädagogiſchen Zweck und macht den Zögling ſelbſtändig nicht bloß in ökonomiſcher, ſondern zugleich in intellectueller Hinſicht, ſie bildet und entwickelt die ganze Perſon. Die beiden Hauptarten der zu erziehenden Arbeit ſind die Production und Fabrikation: die Ausübung des Acker- und Gartenbaues, der Viehzucht und derjenigen Handwerke, deren man in dieſem kleinen Erziehungsſtaate bedarf. Auf dieſe Weiſe macht die Nationalerziehung ihre Zöglinge zugleich tüchtig für die öffentlichen Arbeitszwecke des Staats: ſie erzieht tüchtige Arbeiter, wie ſie das nationale Gemeinweſen braucht. Um ſich zu erhalten, braucht die Nation den Arbeitsſtand; um fortzuſchreiten, braucht ſie den Lehrſtand. Auch die Gelehrten müſſen, wie die Arbeiter, durch die Nationalerziehung hindurchgegangen ſein; beide empfangen als Zöglinge dieſelbe Elementarbildung und gehen erſt von da an getrennte Wege, wo die mechaniſche Arbeit als beſonderer Erziehungszweig

auftritt. Hier fordert der künftige Gelehrtenberuf eine andere Art der Beſchäftigung und Zeiterfüllung. Welche Zöglinge für dieſen Beruf taugen und darum von der mechaniſchen Arbeit abzuſondern ſind, entſcheidet die Nationalerziehung lediglich nach der Beſchaffenheit und dem Grade der Begabung*).

II.

Die Ausführung des Plans.

1. Die Mittel der Ausführung.

Der neue Erziehungsplan iſt in ſeinem Grundriß entworfen. Auf ihm ſteht die Rettung der Nation, auf ihm allein. Daher kann nicht mehr die Nothwendigkeit ſeiner Ausführung, ſondern nur deren Art und Weiſe in Frage kommen. Die bisherige Erziehung war entweder Privatſache, oder ſo weit ſie volksthümlich war, lag ſie in den Händen der Kirche, die das Erziehungsgeſchäft in den katholiſchen Ländern aus eigener Machtvollkommenheit, in den proteſtantiſchen im Auftrage der Staatsgewalt ausübte. So blieben die Elemente der Volksbildung beſchränkt auf ein „bischen Chriſtenthum", Leſen und, wenn es hoch kam, Schreiben; und das Ziel der Gelehrtenbildung hatte vorzugsweiſe die Geiſtlichen im Auge als die künftigen Volkslehrer. Die Volksſchulen, wie die Gelehrtenſchulen, waren ſo verfaßt, daß eine wirkliche Volksbildung daraus unmöglich hervorgehen konnte. Um dieſe in's Leben zu rufen und den entworfenen neuen Plan auszuführen, muß der Staat ſelbſt die Sorge für die Erziehung übernehmen. An die Stelle der Privaterziehung und der kirchlich geleiteten Volksſchule tritt die öffentliche Erziehung, welche der Staat ordnet, und die ausnahmslos gilt für alle.

Es iſt nicht zu fürchten, daß die Koſten einer ſolchen Erzie-

*) Ebendaſelbſt. Reden. X. S. 422—427.

hung einen zu großen Aufwand der Staatsmittel verursachen. Im Gegentheil, was der Staat für die Erziehung verwendet, wird er auf anderen Gebieten mit tausendfältigen Zinsen wiedereinbringen. Es giebt auch, finanziell betrachtet, kein besseres Geschäft als die Nationalerziehung, keinen größeren Nationalreichthum als die Volksbildung. Die öffentliche, richtig angelegte und geleitete Erziehung liefert dem Staat geschulte Soldaten, tüchtige Arbeiter, ehrenhafte Bürger. Er wird keine Arme zu ernähren, weniger Verbrecher zu strafen und zu bewachen und seine Vertheidigung, wie seine wirthschaftlichen Interessen auf das Beste besorgt haben. Nichts bezahlt der Staat theurer, als den Mangel guter Bürger; nichts ist ihm einträglicher als eine Erziehung, die gute Bürger hervorbringt. Darum ist die öffentliche Erziehung unmittelbarer Staatszweck, den zu erfüllen, der Staat selbst sein Zwangsrecht brauchen darf. Zwingt er zum Kriegsdienst, warum soll er nicht auch zur Erziehung zwingen dürfen?

Wenn erst ein deutscher Staat diese wichtigste seiner Pflichten begriffen hat und zur Lösung der Aufgabe Hand ans Werk legt, so werden andere deutsche Staaten folgen, und es wird bald ein Wetteifer entstehen, der nie ein besseres Ziel gehabt hat. Gerade die Vielheit unserer Staaten bringt es mit sich, daß einer dem anderen den Rang abzulaufen sucht, und es giebt keine Sache, der ein solcher Wettstreit vortheilhafter sein könnte, als die Aufgabe der Nationalerziehung. Sollten aber die Staaten diese Sache in Stich lassen, so muß man hoffen, daß große Gutsbesitzer oder Städte aus eigenen Mitteln den Versuch machen und angehende Gelehrte sich finden werden, die mit Freuden in den Dienst einer solchen Erziehungsanstalt treten. Es wird an Zöglingen nicht fehlen. Sollten die Eltern ihre Kinder

dazu nicht hergeben wollen, so nehme man die armen, verwaisten, ausgestoßenen Kinder und halte sich an Lehrer der pestalozzi'schen Schule *).

2. Einigkeit in deutscher Gesinnung.

Der Versuch muß gemacht werden. Der Erfolg wird ihn rechtfertigen. Je umfassender und energischer er unternommen wird, um so eher wird das neue Geschlecht dasein, welches wir brauchen. Bis dahin können wir nichts Besseres thun, als innerlich dem neuen Bürgerthum uns annähern, uns in deutscher Gesinnung befestigen, den Charakter dieser Gesinnung pflegen, einig in dem, was der Zeit noththut, unerschütterlich fest in der Ueberzeugung, daß die deutsche Nation erhalten werden müsse und nur durch eine neue Erziehung erhalten werden könne. Diese Ueberzeugung werde durch nichts schwankend gemacht. Eine Menge Trugbilder sind dagegen im Umlauf und versuchen die Gemüther zu berücken.

Viele täuschen oder lassen sich damit täuschen, daß ja die deutsche Sprache und Literatur erhalten bleibe, auch wenn die Nation ihre politische Selbständigkeit einbüße. Was gilt denn eine Sprache, die ein Winkeldasein nothdürftig fortfristet? So lebt noch heute das Wendische fort. Was gilt eine Literatur, deren Sprache aufgehört hat zu regieren und darum auch aufgehört hat wahrhaft zu leben? Jeder vernünftige Schriftsteller will seine Gedanken zur Geltung und Herrschaft bringen; er will in seiner Weise regieren, er braucht deßhalb eine regierende Sprache, eine Sprache, in der regiert wird, die Sprache eines Volks, das einen selbständigen Staat ausmacht. Ohne die politische Selbständigkeit ihres Volks haben Sprache und Literatur ihre Würde

*) Ebendas. Rede XI. S. W. III Abth. II Bd. S. 428—444.

und damit ihren Werth verloren. Auch die Wissenschaft will regieren und umgestaltend einwirken auf das Leben des Volks; sie kann nichts ausrichten in einem politisch gefallenen Volke, sie kann den Verlust politischer Selbständigkeit nicht ersetzen, da mit dieser ihre eigene Lebensbedingung erloschen ist. Wie sollen wir auf eine künftige deutsche Literatur rechnen dürfen, da wir schon jetzt keine mehr haben, da schon jetzt die Furcht vor dem fremden Gewaltherrscher überall in deutschen Landen so viele Gemüther erschreckt vor einem vaterländischen Worte? Entweder hat dieser Gewaltherrscher Geistesgröße genug, um auch in dem besiegten Volke die geistige Selbständigkeit und deren Pflege zu achten: dann ist die Furcht vor ihm ungerecht; oder er ist kleinlich gesinnt und haßt die deutsche Geistesart: dann ist die Furcht vor ihm erbärmlich. „Soll denn nun wirklich, einem zu gefallen, dem damit gedient ist, und ihnen zu gefallen, die sich fürchten, das Menschengeschlecht herabgewürdigt werden und versinken, und soll keinem, dem sein Herz es gebietet, erlaubt sein, sie vor dem Verfalle zu warnen?" „Was wäre denn das Höchste und Letzte, das für den unwillkommenen Warner daraus erfolgen könnte? Kennen sie etwas Höheres, denn den Tod? Dieser erwartet uns ohnedieß alle, und es haben von Anbeginn der Menschheit an Edle um geringerer Angelegenheit willen — denn wo gab es jemals eine höhere als die gegenwärtige? — der Gefahr desselben getrotzt. Wer hat das Recht, zwischen ein Unternehmen, das auf diese Gefahr begonnen ist, zu treten?" „Das Nächste, was wir zu thun haben, ist dies, daß wir uns Charakter anschaffen und durch eigenes Nachdenken eine feste Meinung bilden über unsere wahre Lage und das sichere Mittel, dieselbe zu verbessern*)."

*) Ebendaselbst. Rede XII. S. 444 — 459. (Vgl. mit der letzten Stelle II Buch dieses Bandes, Cap. V. S. 320 flgd.)

3. Die politischen Trugbilder.

(Gleichgewicht, Welthandel, Universalmonarchie.)

Deutsch gesinnt oder von der nationalen Aufgabe des deutschen Geistes erfüllt sein, heißt zugleich einig sein. Was die deutsche Einigkeit aufhebt oder stört, widerstreitet auch der deutschen Gesinnung und ist in seiner Wurzel undeutsch und ausländischen Ursprungs. Es giebt gewisse Vorstellungen, die selbst mit dem Scheine politischer Grundsätze bekleidet sind und ein großes Ansehen auch unter uns gewonnen haben, obwohl sie dem deutschen Geist und der deutschen Einigkeit von Grund aus zuwiderlaufen. Es ist zur Gründung und Pflege deutscher Gesinnung sehr wichtig, sich dieser Trugbilder bewußt zu werden und ihren undeutschen Charakter zu durchschauen. Diese Trugbilder verhalten sich zur deutschen Gesinnung, wie nach Bacon die Idole zu unserem wahren und naturgemäßen Denken.

Die deutsche Einigkeit giebt die festeste Grundlage zu einer neuen politischen Ordnung der Dinge. Was bisher das europäische Staatensystem regulirt oder vielmehr verwirrt hat, war der Gedanke des sogenannten Gleichgewichts. Wären die deutschen Völker in ihrem gemeinschaftlichen Vaterlande in der Mitte Europas wahrhaft einig, so hätte das europäische Gleichgewicht seinen natürlichen, unverrückbaren Schwerpunkt, und es wäre nicht nöthig, ein künstliches Gleichgewichtssystem für die europäischen Machtverhältnisse zu erfinden. Das künstliche Gleichgewicht ist der Urfeind der deutschen Einigkeit, die eigentliche Ursache unserer Zwiespältigkeit und Trennung und alles daraus entstandenen Elends, dessen letzte Frucht der Verfall und politische Untergang der gesammten Nation ist. Erst ist das christliche Europa durch die Ländergier der Völker und den raubsüchtigen

Eifer nach gemeinschaftlicher Beute, die keiner dem anderen lassen und jeder dem anderen abjagen mochte, getheilt und in einen Zustand beständiger Welthändel und ungleicher Machtverhältnisse gebracht worden, deren Ausgleichung dann in jenem künstlichen Gleichgewichtssysteme vergeblicherweise gesucht wurde; dann hat dieses System auch die deutschen Völker, die ihrer Lage und ihren Interessen nach demselben fremd waren, durch ausländische Machinationen ergriffen und damit seinen Eingang in das Herz Europas gefunden. Die Deutschen sind nicht die Urheber, auch nicht die Theilnehmer der Gleichgewichtspolitik gewesen, sondern sie haben sich in das Netz derselben hineinziehen lassen und sind das Object, die Beute, das Opfer dieser Politik geworden. Jede Verrückung des Gleichgewichts muß jetzt in Deutschland ausgeglichen und die deutschen Staaten zu Zulagen gemacht werden zu den Hauptgewichten in der Wage des europäischen Gleichgewichts. „Wäre nur wenigstens Deutschland Eins geblieben, so hätte es auf sich selbst geruht im Mittelpunkte der gebildeten Welt, so wie die Sonne im Mittelpunkte der Welt; es hätte sich in Ruhe erhalten und durch sich seine nächste Umgebung und hätte durch sein bloßes Dasein allen das Gleichgewicht gegeben." Der Gedanke eines künstlich zu erhaltenden Gleichgewichts ist in seiner Nichtigkeit zu durchdringen. Es ist einzusehen, daß nicht bei ihm, sondern allein bei der Einigkeit der Deutschen unter sich selber das allgemeine Heil zu finden sei*).

Es liegt nicht im Interesse und in der Aufgabe der Deutschen, sich an beutegierigen und eroberungssüchtigen Welthändeln zu betheiligen. In diese verflochten, machen sie keine Beute, sondern werden dazu gemacht. Was von den Welthändeln gilt,

*) Reden an die deutsche Nation. XIII. S. W. III Abth. II Bd. S. 464, 65.

ebendaſſelbe gilt den Deutſchen gegenüber auch vom Welthandel. Sie ſollen ſich von beiden unabhängig erhalten. Ihre politiſche Selbſtändigkeit und Einigkeit fordert auch die ökonomiſche, die Handelsunabhängigkeit, die Schließung des deutſchen Handelsſtaates. Das iſt das zweite Mittel ihres Heils. Die Abhängigkeit vom Welthandel, die mercantile Verbindung mit England hat auch in den gegenwärtigen Kriegen uns zum Schaden gereicht; ſie hat den Vorwand geliefert, daß wir als Abkäufer bekriegt und als Marktplatz zu Grunde gerichtet werden*).

Am wenigſten aber ſollte der deutſche Geiſt ſich blenden laſſen durch das Trugbild des Cäſarismus und der „Univerſalmonarchie", welches, durch die Begebenheiten der Zeit begünſtigt, als politiſches Ideal vorgeſpiegelt und von vielen aus Thorheit oder knechtiſchem Sinne geglaubt wird. Eine Univerſalmonarchie muß alles centraliſiren und gleichförmig machen wollen; ſie vermiſcht und vertreibt alle menſchliche Mannigfaltigkeit und erzeugt dadurch eine Abſtumpfung und Verflachung des geiſtigen Lebens, die um ſo verderblicher wirkt, je urſprünglicher die Anlagen und Keime der geiſtigen Natur ſind. Nichts verträgt ſich weniger mit der deutſchen Geiſtesart, als die Univerſalmonarchie. Sie iſt auch in ſich ſelbſt zweckwidrig; denn ſie kann nur durch Mittel erreicht werden, die am Ende ſie ſelbſt zerſtören. Die Kräfte, die ſie zu ihren Eroberungen braucht, müſſen von zwei Bedingungen getrieben werden, von der Verheerungsſucht und von der Raubſucht, von barbariſcher Rohheit und erbarmungsloſem, raffinirtem Eigennutz. Mit ſolchen Kräften kann man die Erde zwar ausplündern, verwüſten und zu einem dumpfen Chaos zerreiben, nimmermehr aber zu einer Univerſalmonarchie ordnen**).

*) Ebendaſelbſt. S. 465—67.

**) Ebendaſelbſt. S. 467—69.

In diesen Urtheilen ist Fichte sich gleich geblieben. Die Gleichgewichtspolitik, der Welthandel und die Universalmonarchie sind ihm stets als politische Grundübel erschienen. Er verwirft sie in den Reden an die deutsche Nation, wie früher in seinen Beiträgen über die französische Revolution und in seiner Rechtslehre*).

Reinigen wir also unsere Gesinnung von allen jenen Trugbildern und Idolen. Unsere gegenwärtige Aufgabe ist deutsch gesinnt sein, in dieser rein deutschen Gesinnung zusammenhalten und feststehen. Mit den Waffen sind wir besiegt; seien und bleiben wir unbesiegt in der Gesinnung! Wir kämpfen nicht mehr mit Waffen, sondern mit Grundsätzen, Sitten, Charakter. In diesem Kampfe werden wir siegen, wenn wir seine Waffen rein und unbefleckt erhalten. Dazu müssen wir ablegen die angenommenen Untugenden, die der deutschen Gesinnung widerstreiten. Wir haben uns gewöhnt, fremde Sitten, die man „gute Lebensart" nennt, unserer eigenen Weise, unserer deutschen Eigenthümlichkeit vorzuziehen. Seien wir, was wir sind, ohne fremde Tünche; halten wir unsere Eigenthümlichkeit fest, auf die Gefahr, dem Auslande lächerlich zu erscheinen. Wir haben uns an innere Zwietracht gewöhnt und durch gegenseitige Vorwürfe, Anklagen und Beschuldigungen dem Auslande gezeigt, wie man uns schmähen kann. Diese Beschuldigungen sind ungerecht, denn unser Unglück ist nicht die Schuld einzelner, sondern aller, nicht das Werk von Personen, sondern ganzer Zeitalter; sie sind zugleich unklug, denn sie entwürdigen uns vor dem Auslande und geben uns der Geringschätzung desselben mit Recht Preis.

*) Ueber das Gleichgewicht und die Universalmonarchie vgl. Buch II. dieses Bd. Cap. IX. S. 391—393; über den Welthandel vgl. Buch III. Cap. X. S. 648—652.

Die Unsitte der Schmähschriften soll aufhören. Machen wir uns zur Pflicht, keine zu lesen, so wird keine mehr geschrieben werden. Hüten wir uns endlich auch vor der indirecten Selbstschmähung. Wir schmähen uns indirect, indem wir dem Auslande schmeicheln. Auch die Lobpreisung der Gewalt, die uns beherrscht, auch die Bewunderung des „großen Genies", welches die Gewalt hat, ist unwürdig, selbst wenn sie aufrichtig ist. Der Maßstab, wonach sie die Größe schätzt, ist undeutsch. „Unser Maßstab der Größe bleibe der alte: daß groß sei nur dasjenige, was der Ideen, die immer nur Heil über die Völker bringen, fähig sei und von ihnen begeistert; über die lebenden Menschen aber laßt uns das Urtheil der richtenden Nachwelt überlassen*)."

4. Der Entschluß zur That.

Die sittliche Erneuerung und Wiedergeburt des deutschen Volkes war der Inhalt der Reden. Diese Aufgabe ist aus der Epoche des Zeitalters und den Geschicken der Nation gerechtfertigt. Es ist gezeigt, worin sie besteht; daß der deutsche Geist berufen und fähig ist, sie zu lösen; daß die Lösung eine neue Menschenbildung, eine gründlich umschaffende Nationalerziehung fordert, die den Gedanken Pestalozzi's aufnimmt, folgerichtig entwickelt, umfassend anwendet. Der Plan und die Mittel seiner Ausführung sind den Grundzügen nach dargethan. In ihm liegt der feste Vereinigungspunkt deutscher Gesinnung, der Halt deutscher Einigkeit, die Befreiung von allen Trugbildern, welche den geschichtlichen Gang des deutschen Volks in die Irre geführt und von fremden, feindseligen Bedingungen abhängig gemacht haben.

Jetzt handelt es sich darum, den deutschen Gedanken zur

*) Reden an die deutsche Nation. XIII. S. 470—476.

That zu machen, vor allem zur inwendigen That, zur lebendigen, unerschütterlich festen Gesinnung, die jeder aus freier Ueberzeugung fasse, die alle auf gleiche Weise durchdringe. Diese Gesinnungsthat ist das Erste und kann sofort geschehen. Die Entschließung ist leicht, denn was sie hindert, kann nur Selbsttäuschung sein, und die Zeiten der Selbsttäuschung sind vorüber. Nachdem die bisherigen Zustände zu Grunde gerichtet und durch eigene Schuld gefallen sind, ist es unmöglich, den Wahn, der sie erhalten möchte, fortzusetzen.

Wir haben zu wählen zwischen einem erniedrigten Dasein und dem sicheren Untergange auf der einen Seite und einer ehrenvollen Fortdauer, die zu glorreicher Wiederherstellung führt, auf der anderen. Wer aus lebendiger Einsicht zuerst den Entschluß zur nationalen Erneuerung ergreift, hat die Pflicht, die anderen aufzufordern, denselben Entschluß zu fassen. Diese Pflicht wollen die Reden erfüllt haben.

Die Aufforderung geht an alle, an Jugend und Alter, an Geschäftsmänner und Denker, an Fürsten und Volk. Die Jünglinge sollen durch die klare Einsicht ihre Einbildungskraft läutern, das Alter seine Selbstsucht; die Uneigennützigen sollen die Jugend berathen, die Eigennützigen wenigstens das Werk der Erneuerung nicht stören; die Geschäftsmänner sollen sich durch das, was sie das praktische Leben nennen, nicht verengen und gegen die Denker einnehmen lassen, die ihrerseits nicht vergessen mögen, daß die Ideen die Probe des Lebens zu bestehen haben; die Fürsten werden ihren Beruf, der sie zur Leitung der Völker erhebt, am besten erfüllen, wenn sie auf dem Wege der Erneuerung die Ersten sind in Gesinnung und That.

Die Aufforderung geschieht im Namen aller. In ihr redet die Stimme der Vorfahren und der Nachkommen; in ihr verei-

nigt ſich der deutſche Genius mit dem des Auslandes zu derſelben Mahnung. Die alten Deutſchen, unſere früheren Vorfahren, haben umſonſt das alte Römerthum mit leiblichen Waffen beſiegt, wenn wir jetzt das neue Römerthum nicht mit den Waffen des Geiſtes beſiegen, den einzigen, die uns geblieben ſind. Die proteſtantiſchen Glaubenskämpfer, unſere ſpäteren Vorfahren, haben umſonſt für die Glaubensfreiheit und die Herrſchaft des Geiſtes geſtritten, wenn wir dieſen ſchwererkämpften Geiſt jetzt zu Grunde gehen laſſen und nicht alles thun, ihn zu erhalten und in die ihm beſtimmte Weltherrſchaft einzuſetzen. Unſere Nachkommen werden umſonſt leben; ſie werden eine Geſchichte haben, welche der Sieger macht, wenn wir nicht dafür ſorgen, daß ſich unſer geiſtiges Leben an Haupt und Gliedern erneut. Geiſtiger Erneuerung bedarf die Menſchheit; ſie erwartet ſie von den Deutſchen.

„Die alte Welt mit ihrer Herrlichkeit und Größe, ſo wie mit ihren Mängeln, iſt verſunken durch die eigene Unwürde und durch die Gewalt eurer Väter. Iſt in dem, was in dieſen Reden dargelegt worden, Wahrheit, ſo ſeid unter allen neueren Völkern ihr es, in denen der Keim der menſchlichen Vervollkommnung am entſchiedenſten liegt, und denen der Vorſchritt in der Entwicklung derſelben aufgetragen iſt. Geht ihr in dieſer eurer Weſenheit zu Grunde, ſo geht mit euch zugleich alle Hoffnung des geſammten Menſchengeſchlechts auf Rettung aus der Tiefe ſeiner Uebel zu Grunde.“ „Es iſt daher kein Ausweg: wenn ihr verſinkt, ſo verſinkt die ganze Menſchheit mit, ohne Hoffnung einer möglichen Wiederherſtellung*).“

*) Ebendaſelbſt. Rede XIV. S. 481—499. (Vgl. mit dem Schluß II Buch dieſ. Bd. Cap. V. S. 321. 322.)

Neuntes Capitel.

Der Universitätsplan.

Zu wiederholten malen haben wir in der Entwicklung der fichte'schen Lehre darauf hingewiesen, welche Bedeutung sie der Aufgabe und dem Berufe des Gelehrten zuschreibt; wie es der Gelehrte sein soll, der die Bedingungen, welche den Geist des vorhandenen Zeitalters ausmachen, auf das Klarste begreift und die Bildung des künftigen erzieht, wie sich dieser Beruf in dem Gelehrten verkörpern und den sittlichen Charakter desselben bedingen soll. Ich erinnere an die jenaischen Vorlesungen über die Bestimmung —, an die erlanger über das Wesen des Gelehrten, vor allem an die hierhergehörigen Abschnitte der Sitten- und Pflichtenlehre*).

Die Erziehung der Welt durch den Gelehrten ist aber selbst bedingt durch die Erziehung zum Gelehrten, die einen wichtigen Bestandtheil und den höchsten der Nationalerziehung ausmacht. In den Reden an die deutsche Nation hat Fichte die Grundlinien seines neuen Erziehungsplanes entwickelt; er hat bezeichnet, bis zu welchem Punkte an der elementaren Grundlage derselben auch die Erziehung zum Gelehrten theilnimmt, aber er hat hier die eigentliche Anwendung auf die specifische Gelehrtenerziehung offen ge-

*) Vgl. oben III Buch dieses Bd. Cap. XVI. S. 761—770.

lassen. Es handelt sich bei der letzteren um die Aufgabe der niederen Gelehrtenschule und der Universität, also um die Frage, welche Richtschnur die von Fichte entworfene Nationalerziehung der Universität vorschreibt, welche Umbildung dieser ihrer höchsten Lehranstalt sie fordert. In diesem Punkte begegnete die nationalpädagogische Frage dem damals angeregten und zur Ausführung bestimmten Plane einer in der preußischen Hauptstadt neu zu gründenden Universität. Auch Fichte war in dieser Sache um seinen Rath gefragt worden und hatte ihn in einer Denkschrift gegeben, welche den Reden an die Nation vorausgeht und die Anwendung seiner nationalen Erziehungsreform auf das Universitätswesen enthält. Gedanken zu Universitätsreformen hatten ihn stets beschäftigt, aber nirgends so gründlich und umfassend als in dieser nach Zeitpunkt und Richtung den Reden nahe verwandten Denkschrift*).

I.

Die Universität als Erziehungsanstalt.

1. Die Kunstschule der Wissenschaft.

Die Universitäten sollen eine Bildung geben, welche der Staat braucht und auf die er rechnet. Alle wirkliche Bildung ist Frucht der Erziehung; sie kann nicht bloß auf gut Glück überliefert, sondern sie will planmäßig erzogen werden. Die Universitäten gehören als nothwendiges Glied in den Gesammtorganismus der Nationalerziehung und sollen darum sein, was die bisherigen nicht sind: Erziehungsanstalten, nicht bloße Lehr- oder sogenannte freie Bildungsanstalten**).

*) Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. (1807.) S. W. III Abth. III Bd. S. 95 — 204. Vgl. II Buch dies. Bd. Cap. V. S. 322—324.

**) Ded. Plan u. s. w. I Abschn. §. 13. Anmerkg.

Aber auch als bloße Lehranstalten, ganz abgesehen von dem erziehenden Charakter, der ihnen fehlt, sind die vorhandenen Universitäten zum großen Theile unfruchtbar. Die mündlichen Lehrvorträge sind größtentheils nur Wiederholungen der schon im Druck vorhandenen gelehrten Literatur, sie sagen das schon Gedruckte noch einmal, sie lehren eigentlich nicht, sondern recitiren bloß und thun damit etwas im Grunde Ueberflüssiges. Die Zuhörer können die Bücher selbst lesen, ja sie thun sogar besser, wenn sie denselben Gegenstand lieber lesen als hören, denn sie können lesend die Sache weit aufmerksamer verfolgen und selbstthätiger durchdringen, als wenn sie sich bloß hörend verhalten. Das Hören ist passiver als das Lesen. So sind die akademischen Vorträge, so weit sie den Inhalt vorhandener Bücher wiederholen, nicht bloß überflüssig, sondern sogar schädlich. Sie machen den Büchern eine für den Lernenden verderbliche Concurrenz. Dieser denkt: du brauchst nicht zu hören, was du ebenso gut und besser lesen kannst; du brauchst nicht zu lesen, was du zu hören bekommst. Dadurch wird er leicht verführt, keines von beiden zu thun; im Vertrauen auf die Bücher hört er die Vorträge nicht, im Hinblick auf die letzteren liest er die Bücher nicht. So lernt er überhaupt nicht und verschwendet die Zeit. Es ist allerdings wahr, daß die Universitäten, namentlich die neueren, auch dazu beitragen, die gelehrte Literatur zu verbessern, aber erstens geschieht das immer nur von wenigen und kann durch keine in der Organisation einer Universität enthaltene Bedingung verbürgt werden, und dann kommt diese Arbeit nur den Büchern zu gute und erfüllt keine eigenthümliche akademische Lehraufgabe, keinen selbständigen nur der Universität angehörigen Zweck*).

Ihr höchster Zweck ist die Erziehung durch Wissenschaft und

*) Ded. Plan. I Abschn. §. 1. 2. 3.

zur Wissenschaft. Diese soll sich der Geister dergestalt bemächtigen, daß sie ganz in der Wissenschaft leben, daß ihr Denken und Arbeiten keine andere Form kennt als die wissenschaftliche. Dann erst ist die Wissenschaft lebendig geworden, sie ist gereift zum Können, zur Kunst. Diese Kunst ist lehrbar. Ihre Schule ist die „wissenschaftliche Kunstschule". Eine solche wissenschaftliche Kunstschule ist nothwendig, sie gehört in das System der Nationalerziehung, sie bildet den naturgemäßen Gipfel jener Pädagogik, deren Wurzel Pestalozzi erfunden hat. Die Wurzel ist die allgemeine Volksschule, der Stamm ist die niedere Gelehrtenschule, die Krone ist die höhere Gelehrtenschule, die Universität. Menschenbildung im Großen und Ganzen ist der Zweck der Nationalerziehung; sie soll aus den Händen des blinden Ungefähr herauskommen und unter das leuchtende Auge einer besonnenen Kunst gestellt werden, nicht bloß in ihren Elementen, auch in ihrer Vollendung. Das ist die Absicht, in welcher Fichte seinen Universitätsplan entwickelt*).

2. Lehrer und Schüler.

Das Professorenseminar.

Die Bedingung aller wissenschaftlichen Thätigkeit und Arbeit liegt darin, daß man die Kunst der wissenschaftlichen Aneignung besitzt, das wissenschaftliche Verstehen und Lernen, „die Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs". Diese Kunst zu erziehen, ist die eigentliche pädagogische Aufgabe der Universität, die dazu einen Vorrath von Kenntnissen, gleichsam den ersten Stoff für die zu übende Kunst, als Frucht der niederen Gelehrtenschule in dem Zöglinge voraussetzt und, um ihre Aufgabe zu lösen, den letzteren nicht bloß als stummen Zuhörer nehmen darf,

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 4 u. 5. §. 13. Coroll.

der auf gut Glück sich dem Einfluß der Vorträge und dem eigenen Genius überläßt; vielmehr fordert sie ein lebendiges und persönliches Eingehen des Lehrers auf den Schüler, einen Wechselverkehr und eine fortlaufende gegenseitige Mittheilung beider, welche nothwendig die Form des dialogischen und sokratischen Unterrichts annimmt. Der Schüler muß im Geiste der wissenschaftlichen Kunst antworten und fragen lernen, er muß die Kunst der wissenschaftlichen Arbeit und Darstellung im schriftlichen Vortrage selbstthätig ausüben, indem er Aufgaben löst, welche der Lehrer ihm stellt. Daher fordert jener akademische Wechselverkehr Examina, Conversatorien, Aufgaben und Ausarbeitungen, nicht zum Zweck des mechanischen Einlernens, sondern in Absicht auf die zu erziehende Kunst des wissenschaftlichen Denkens*).

Dieser Zweck kann nicht durch eine beiläufige Beschäftigung mit wissenschaftlichen Objecten, sondern nur dann erfüllt werden, wenn der akademische Zögling mit seinem ganzen Leben sich in die Wissenschaft versenkt und in ihr aufgeht. Daher fordert das akademische Leben eine ausschließende Richtung auf die Zwecke der Wissenschaft und deßhalb eine völlige Absonderung von der „allgemeinen Masse des gewerbtreibenden und dumpfgenießenden Bürgerthums", eine Isolirung von dem Getriebe der gewöhnlichen Lebensinteressen und eine Freiheit von dem Druck der gewöhnlichen Lebenssorgen, damit in dem akademischen Leben alle Interessen gesammelt und gerichtet bleiben auf die Sache der Wissenschaft. Gerade in dieser Rücksicht sind die kleinen Universitätsstädte den akademischen Lebensbedingungen günstiger als die großen**).

Es ist der Zweck der Universität, wissenschaftliche Künstler

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 5 — §. 9.

**) Ebendaselbst. I Abschn. §. 10.

zu erziehen. Darin liegt eine weitere Aufgabe, an welche die bisherigen Universitäten kaum gedacht haben. Alles Leben will sich aus sich selbst fortpflanzen, auch das wissenschaftliche und akademische. Es ist nicht genug, wissenschaftliche Kunstfertigkeit zu erziehen, es müssen auch solche erzogen werden, die selbst wieder im Stande sind, wissenschaftliche Künstler zu bilden. Die Kunst der wissenschaftlichen Künstlerbildung nennt Fichte den höchsten Grad der wissenschaftlichen Kunst. Die Universität, wie sie nach Fichte's Absicht werden soll, muß zugleich die Bedingungen in sich enthalten, um eine Pflanzschule künftiger Universitätslehrer, ein „Professorenseminarium" zu sein. Wir haben Seminarien für Prediger, Schullehrer u. s. f., aber keines für akademische Lehrer. Wie das akademische Lernen, so bleibt nach den bisherigen Einrichtungen auch das akademische Lehren dem Gerathewohl überlassen; keines von beiden wird gelernt, weil keines von beiden gelehrt wird, weil es keine Erziehung giebt, die sich um die akademische Bildung kümmert, weil mit einem Worte unsere Universitäten keine Erziehungsanstalten sind und sein wollen *).

II.

Die Ausführung des Plans.

1. Die philosophische Kunstschule.

Der Begriff einer wissenschaftlichen Kunstschule giebt die Grundidee, wonach Universitäten gegründet und umgestaltet werden sollen. Die Ausführung des Planes fordert die Anknüpfung an die gegebenen akademischen Verhältnisse; das vorhandene gelehrte Erziehungswesen ist der zu organisirende Stoff. Wie der Entwurf einer neuen Nationalerziehung den Anknüpfungspunkt zu seiner Verwirklichung in der vorhandenen pestalozzi'schen Schule

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 11 u. 12.

findet, so bieten die vorhandenen Universitäten einen Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Kunstschule in der akademischen Geltung der Philosophie und des philosophischen Unterrichts. Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, welche die gesammte geistige Thätigkeit wissenschaftlich erfaßt und als Wissenschaftslehre den Beruf hat, das Reich des Wissens zu ordnen und zu durchdringen. Von hier aus läßt sich die wissenschaftliche Kunstschule am ersten in's Leben rufen und gestalten. Zunächst muß die Philosophie in wissenschaftliche Kunst, der philosophische Unterricht in Kunstschule verwandelt werden. Es handelt sich daher vor allem um die Bildung einer philosophischen Kunstschule. Die Kunst der Philosophie ist das Philosophiren. Philosophiren lehren und philosophiren lernen ist daher die Aufgabe der philosophischen Kunstschule. Wer diese Kunst versteht, ist ein philosophischer Künstler. Wer in einer besonderen Wissenschaft Künstler werden will, muß zuerst ein philosophischer Künstler sein, denn die besondere wissenschaftliche Kunst ist nur die Bestimmung und Anwendung der allgemeinen philosophischen Kunst. Da es sich nun im Philosophiren um das methodische Suchen und Auffinden der wissenschaftlichen Einsicht handelt, so würde der Zweck einer philosophischen Kunstschule verfehlt werden, wenn man ein fertiges dogmatisches System in den Vordergrund stellen wollte. Die fertige Ansicht, die ausgemachte Behauptung ruft den Widerstreit der Thesen und damit die Polemik hervor, die nicht in der Aufgabe der philosophischen Kunstschule liegt. Darum wird auch der bildende philosophische Künstler zunächst nur einer sein dürfen, der zwar kein fertiges System lehrt, wohl aber ein solches hat, denn er könnte das Philosophiren nicht lehren, wenn er nicht mit seiner Philosophie zu Ende gekommen wäre, also ein philosophisches System hätte*).

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 14 — §. 18.

2. Die Fachwiſſenſchaften und deren Encyklopädie.

Die Facultäten.

Wie die Philoſophie von den grundlegenden Principien fortſchreitet und herabſteigt zu den einzelnen Wiſſenſchaften, das Reich des Wiſſens ordnend, jedes beſondere Fach begründend, eintheilend, umfaſſend, die unphiloſophiſchen Beſtandtheile (die nicht Gegenſtand des wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauchs ſind) ausſcheidend, ſo wird daſſelbe die philoſophiſche Kunſtſchule thun und für jedes beſondere Fach den allgemeinen und umfaſſenden Theil d. i. die Encyklopädie der beſtimmten Wiſſenſchaft zur Grundlage und zum Ausgangspunkte des wiſſenſchaftlichen Unterrichts machen. Vermöge dieſer encyklopädiſchen Grundlegung hängt jede beſondere Wiſſenſchaft gleichſam in den Angeln der Philoſophie und wird von ihr getragen. Bei dem Encyklopädiſten in dieſem Sinn iſt die eigentliche Vertretung des Fachs, in ihm iſt der philoſophiſche Künſtler und der Fachlehrer *eine* Perſon, und da Fichte's ganzer Reformplan darauf ausgeht, den Geiſt und die Lehrart der Philoſophie auf dem akademiſchen Unterrichtsgebiete durchzuführen, ſo erhellt von hier aus die Bedeutung, die er der encyklopädiſchen Vorleſung und dem Encyklopädiſten des Fachs zuſchreibt. Jede encyklopädiſche Vorleſung giebt zugleich die geſammte auf das Fach in allen ſeinen Theilen bezügliche Literatur, deren Kritik und die Anweiſung zur richtigen Auswahl und Art der Lectüre. Es iſt zu wiederholen, daß unter Encyklopädie hier nicht ein Aggregat, ſondern die Wiſſenſchaft in ihrer inneren Vollſtändigkeit und „organiſchen Ganzheit" verſtanden ſein will*).

Der Encyklopädiſt hat die Herrſchaft über das Fach, dem er

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 19—21.

vorsteht; er kennt es am genauſten, durchdringt es am tiefſten und wird am beſten wiſſen, das Studium ſeiner Wiſſenſchaft in den beſonderen Theilen zu leiten und den Lehrplan feſtzuſtellen. Um aber für jede Wiſſenſchaft den richtigen Encyklopädiſten zu finden und durch ihn oder mit ihm die Beſetzung der unteren Lehrſtellen zu beſtimmen, ſoll der in einem Comité vereinigte Rath der erſten Fachgelehrten gehört werden.

Die allgemeinſte Wiſſenſchaft iſt die Philoſophie, nächſt ihr die Philologie „als das allgemeine Kunſtmittel aller Verſtändigung". Die beſonderen Wiſſenſchaften ſind Mathematik und Geſchichte. Die geſammte Geſchichte theilt ſich in die „Geſchichte der fließenden Erſcheinung und in die der dauernden". Die erſte iſt die vorzüglich ſo genannte Geſchichte oder Hiſtorie mit ihren Hülfswiſſenſchaften, die zweite die Naturgeſchichte, deren theoretiſcher Theil die Naturlehre.

Vor dem Lehrplan der wiſſenſchaftlichen Kunſtſchule erſcheint die Trennung und Sondereriſtenz der ſogenannten Facultäten, insbeſondere der drei oberen, unhaltbar. Wenn man abzieht, was entweder nicht Gegenſtand des wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauchs iſt, wie z. B. die geoffenbarte Theologie, oder zur praktiſch-techniſchen Einübung gehört, ſo fallen Theologie und Jurisprudenz mit Philoſophie, Philologie und Geſchichte, die Medicin mit der Naturwiſſenſchaft zuſammen, und es iſt kein wiſſenſchaftlicher Grund, ſie als beſondere Fächer davon abzutrennen *).

3. Die akademiſche Genoſſenſchaft.

Regularen, Novizen, Socii.

Wie nun der Lehrplan der wiſſenſchaftlichen Kunſtſchule lediglich aus wiſſenſchaftlichen Gründen beſtimmt wird, ſo organi-

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 22—27.

sirt sich die Körperschaft der Zöglinge auch nur nach wissenschaftlichen Motiven. Damit ist von selbst jeder äußere Zwang ausgeschlossen. Die Theilnahme an den Prüfungen und Conversatorien steht frei; sie charakterisirt das erste Lehrjahr. Ebenso frei steht die Lösung der wissenschaftlichen Aufgaben; die gelungene, durch das sachkundige und kunstverständige Urtheil bewährte Leistung charakterisirt den Beruf zum wissenschaftlichen Künstler und damit den Antritt einer höheren Stufe. Aus der Masse der Lernenden unterscheidet sich jetzt eine besondere Classe, die sich aus freiem Antriebe organisirt. Sie stimmen überein in der Neigung und dem erprobten Talent für ein rein wissenschaftliches Leben. Daraus entsteht eine Genossenschaft, die zusammenlebt, einen einzigen großen Haushalt, eine ökonomische Gemeinschaft bildet, mit dem akademischen Lehrkörper im innigsten Wechselverkehr steht: eine anerkannte Classe Studirender, für deren Erhaltung und sorgenfreies Dasein direct auf Staatskosten gesorgt wird. Sie sind unter den Studirenden die „Regularen", gleichsam die „sorgfältig gepflegte Baumschule", während die übrige Masse wild wächst und nicht eigentlich Angehörige, sondern nur „Zugewandte" oder „bloße Socii" der Universität sind.

Das studirende Publicum theilt sich demnach in diese beiden Hauptclassen: Regularen und Socii. Unter den letzteren werden solche sein, die sich einen Platz unter den ersten durch wissenschaftliche Ausarbeitungen erwerben wollen, auch wissenschaftlichen Sinn und Talent haben, aber noch nicht die Probe bestanden (vielleicht auch die Probe ohne glücklichen Erfolg schon einmal versucht) haben: diese „Candidaten der Regel" können sich von den übrigen Socii als eine besondere Classe unterscheiden und eine Privatgenossenschaft, eine Art „Noviziat" bilden, ein Ver-

bindungsglied zwiſchen den Regularen und den Socii. So unterſcheidet ſich das ſtudirende Publicum in Regularen, Novizen, Socii.

Die Regularen ſind als Studirende erprobt und vom Staat anerkannt, ſie bilden unter der Autorität und Garantie des letzteren eine akademiſche Familie, unter beſonderen Geſetze, deren Schutz ſie durch Ausſtoßung verlieren. Dann treten ſie in die Maſſe der Socii zurück und fallen, wie dieſe, unter die allgemeingültigen Polizeigeſetze. Ihr Unterſchied von dem übrigen ſtudirenden Publicum und ihre nähere Zuſammengehörigkeit mit dem akademiſchen Lehrkörper ſoll durch ein mit den Profeſſoren gleiches Ehrenkleid, welches ſie tragen, nach außen kenntlich gemacht werden. Aus den Regularen geht durch Erwählung erprobter Talente das Profeſſorenſeminar hervor, aus dieſem die wirklichen Profeſſoren. Die ordentlichen akademiſchen Lehrer haben ihr lernendes Publicum in den Regularen, die außerordentlichen ſuchen das ihrige unter den Socii*).

4. Akademiker und Meiſter (Doctoren).

Die akademiſche Lehrthätigkeit bedarf einer eigenthümlichen Jugendfriſche und Geiſtesgewandtheit, die mit den Jahren abnimmt, ſelbſt ohne daß ſich die Geiſteskraft vermindert. Darum iſt für die Univerſität, die einen ſelbſtändigen Zweck zu erfüllen hat, eine fortwährende Erfriſchung der Lehrkräfte durch Erneuerung nothwendig und in demſelben Maße ein periodiſches Ausſcheiden der alten. Die ausgeſchiedenen Lehrer werden deßhalb nicht unbrauchbar. Wie aus den Regularen ein Profeſſorenſeminar hervorgeht und eine Pflanzſchule lehrender Künſtler bildet, ſo ſind dieſe letzteren ſelbſt eine Pflanzſchule ausübender Künſtler. Soll

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 28—39.

die Wiſſenſchaft wirklich Lebensrichtſchnur und „Vernunftkunſt" werden, ſo liegt es in der Natur der Sache, daß ein wiſſenſchaftliches Leben dieſe drei Epochen durchläuft: die des lernenden, lehrenden und ausübenden Künſtlers. Die lernenden Künſtler ſind die Regularen, die lehrenden die Profeſſoren, die ausübenden die Staatsmänner. Die ausgeſchiedenen Univerſitätslehrer treten in die höheren Geſchäftskreiſe des bürgerlichen Lebens, ſie können unabhängig vom Lehramt die Wiſſenſchaft pflegen und fortbilden, ſie ſind im modernen (franzöſiſchen) Sinne des Worts Akademiker, und in Rückſicht auf die Angelegenheiten der Univerſität bilden ſie den „Rath der Alten", der mit den ausübenden Lehrern zuſammen den „Senat" ausmacht. Zu dieſen Akademikern gehören auch die gelehrten Specialitäten.

Wer die Erziehung der wiſſenſchaftlichen Kunſtſchule vollendet hat und dieſe Vollendung durch die Probe bewährt, wird Meiſter (nicht der Künſte, ſondern) der Kunſt ſchlechtweg. Das Meiſterthum allein giebt rechtmäßigen Anſpruch auf die erſten Aemter im Staat. Die Probe beſteht in einer ſchriftlichen Arbeit, deren Aufgabe von den Lehrern geſtellt wird mit pädagogiſcher Rückſicht auf die Geiſteseigenthümlichkeit des Candidaten. Er ſoll zeigen, daß er Schwierigkeiten bemeiſtern kann. Erſt darin zeigt ſich der Meiſter. Daher wird ihm ein Thema aufgegeben, welches für ſeine (dem Lehrer bekannte) Geiſtesart beſondere Schwierigkeiten enthält. Die Ausarbeitung geſchieht in der deutſchen Sprache, weil ſie lebendig und ſchöpferiſch iſt. In der Philoſophie kann niemand Meiſter ſein, ohne zugleich Lehrer ſein zu können. Daher iſt der Meiſter in dieſer Wiſſenſchaft nothwendig auch „Doctor". Nicht jeder Meiſter braucht Lehrer zu ſein, wohl aber jeder Lehrer Meiſter. Daher hat der Doctorgrad ohne Meiſterthum keine Bedeutung, er bezeichnet „die

gewöhnlichen oder gemeinen Doctoren", die man beſſer „Titulardoctoren" nennen ſollte, ſie haben im günſtigſten Falle bewieſen, daß ſie etwas gelernt haben und ſollten „docti", aber nicht „doctores" heißen*).

Da uns hier die pädagogiſche Aufgabe der Univerſität, wie ſie Fichte im Zuſammenhange mit der Idee der Nationalerziehung faßt, hauptſächlich intereſſirt, ſo laſſen wir bei Seite, was ſich auf die ökonomiſchen Bedingungen der Anſtalt bezieht, die Art der Verwaltung, die Dotationen und Einkünfte, die Beſoldungen und Remunerationen, die Vertheilung der Regulatsſtellen auf Kreiſe und Städte, die Zahlſtellen, Befreiungen, Honorare u. ſ. f. Die Vorſchläge, die Fichte in dieſer Rückſicht macht, berufen ſich auf die Beiſpiele der engliſchen Univerſitäten, der Stifte und ſächſiſchen Fürſtenſchulen. Ueberall, wo Fichte auf rein praktiſche Fragen eingeht, bemüht er ſich, vielleicht im Gefühl, daß er in ſeinem Elemente nicht iſt, um ſehr genaue Detailbeſtimmungen, die von der Hauptſache abliegen**).

III.

Univerſität und gelehrte Welt.

1. Die akademiſchen Jahrbücher.

Kunſtbuch, Stoffbuch, Bibliothek.

Wichtiger als die ökonomiſche Seite der akademiſchen Lehranſtalt, iſt uns die literariſche, die mit der geiſtigen Aufgabe in unmittelbarem Zuſammenhange ſteht. Wenn die Univerſität den ihr eigenthümlichen Zweck erfüllt, ſo iſt ihre Fortentwicklung zugleich eine Geſchichte der wiſſenſchaftlichen Kunſt, ein ununterbrochener Fortgang und Fortſchritt des wiſſenſchaftlichen Lebens.

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 40—45.

**) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 46—57.

Der Fortgang ist die immerwährende Anfrischung und Erneuerung des akademischen Körpers in Lernenden und Lehrenden; der Fortschritt oder die Weiterbildung besteht in dem Wachsthum der wissenschaftlichen Kunst, die immer mehr Stoff in Wissenschaft auflöst und die Klarheit der ausgebildeten Begriffe erhöht: in dieser extensiven und intensiven Zunahme, in dieser „Erweiterung und Verklärung der Begriffe". Diese Geschichte will documentirt und in dem Archiv eines Buchs, das sich periodisch erneuert, niedergelegt werden. So entstehen die „Jahrbücher der wissenschaftlichen Kunst", das eigentliche Journal der Universität, deren „acta literaria". Das nächste und unmittelbare Object einer solchen Zeitschrift sind die Ergebnisse und Früchte der eigenen akademischen Arbeit; sie hat einen selbständigen und aus eigener Kraft gewonnenen Inhalt und darum nichts gemein mit den gewöhnlichen Recensiranstalten, Bibliotheken und Literaturzeitungen. Auch die Arbeiten der Studirenden, welche vor dem Urtheile der Lehrer die Probe bestanden haben, sollten in diese Zeitschrift aufgenommen und kein Studirender zu einer gelehrten Würde zugelassen werden, der nicht einen solchen Beitrag aufweist. Der Plan einer periodischen Universitätszeitschrift dieser Art hat Fichte schon in Erlangen beschäftigt und gehört zu seinen akademischen Reformideen*).

Es liegt im Interesse und in der Aufgabe der akademischen Bildung, über den jedesmaligen Stand der Wissenschaft literarisch orientirt und deßhalb im Klaren zu sein über den wissenschaftlich schon organisirten und den noch zu organisirenden Stoff. Man muß wissen, wie weit in jedem Zeitpunkte die wissenschaft-

*) Ebendas. III Abschn. §. 58—60. Vgl. Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität (1805). S. W. III Abth. III Bd. S. 207—216.

liche Arbeit gediehen ist, und was als Aufgabe übrig bleibt. Zu diesem Zwecke fordert Fichte eine genau periodische Buchführung doppelter Art, er unterscheidet nach jenen beiden Gesichtspunkten „Kunstbuch" und „Stoffbuch". In das Kunstbuch der Universität gehören die encyklopädischen Ansichten der Lehrer, der Inbegriff der wissenschaftlichen Einsichten in jedem einzelnen Fach, gleichsam das Corpus jeder Wissenschaft, die probehaltigen Arbeiten der Schüler, die Beiträge der Meister. Das Stoffbuch enthält ein wohlgeordnetes literarisches Repertorium und die auf der Universität gemachten wissenschaftlichen Entdeckungen, die den Stoff der Wissenschaft bereichern*).

Was außerhalb der Universität in der wissenschaftlichen Welt literarisch geleistet wird, muß auf dem Gebiete der Universität bekannt und nutzbar gemacht werden. Die bloß historische Kenntniß der neuen Bücher giebt der Meßkatalog. Diese Kenntniß hat keinen Nutzen. Die gewöhnlichen Literaturzeitungen paraphrasiren den Meßkatalog und haben für die Buchhändler einen mercantilischen Nutzen, aber keinen wissenschaftlichen für Studirende. Es bedarf darum einer akademischen Zeitschrift, welche die neuen Bücher sichtet und das irgend Werthvolle anzeigt lediglich in wissenschaftlicher Absicht: „Jahrbücher der Fortschritte des Buchwesens oder eine Bibliothek der Akademie"**).

2. Wechselverkehr der Universitäten.

Die eigentlichen und nächsten Leistungen der Universität sind nicht literarisch, sondern didaktisch und pädagogisch. Alle Universitäten sind bestrebt, die wissenschaftliche Erziehung zu fördern. In dieser gemeinschaftlichen Absicht fühlen sie sich verbunden und

*) Deduc. Plan u. s. f. III Abschn. §. 61—64.

**) Ebendaselbst. III Abschn. §. 65.

auf gegenseitige Förderung angewiesen. Sie bedürfen deßhalb des fortwährenden lebendigen Wechselverkehrs als Mittel zur Wechselwirkung. Deßhalb sollte jede Universität unter den Mitgliedern jeder anderen einen Repräsentanten haben, der ihr schriftlich Bericht erstattet, und ebenso sollte jede Universität einige ihrer Zöglinge nach vollendetem Studium an andere Universitäten schicken, um dort zu leben und aus eigener Anschauung die genausten und lebendigsten Berichte zurückzubringen.

Auf diese Weise kommen die Universitäten in den friedlichsten und heilsamsten Wettkampf, sie erziehen und verbreiten Klarheit und Geistesfreiheit, sie wetteifern in dieser Wirksamkeit, die nothwendig eine Erneuerung der menschlichen Verhältnisse herbeiführt und in die große Idee der Nationalerziehung zugleich vollendend und begründend eingreift*).

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 66 u. 67.

Die Grundgedanken der Universitätsreform, welche Fichte in dem „deducirten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" ausführlich entwickelt, sind schon in einer etwas früheren, ebenfalls für die preußische Regierung bestimmten Denkschrift enthalten, ich meine die „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen". (Winter 1805/1806). Nachg. W. Bd. III. S. 275 — 294. Die wahrhafte Akademie sei erst zu schaffen, die bisherigen Universitäten mit ihren Lehrvorträgen, welche zum großen Theil den Inhalt vorhandener Bücher recitiren, seien unfruchtbar; an ihre Stelle soll die wissenschaftliche Kunstschule treten, die den Buchinhalt in lebendiges Besitzthum der Schüler verwandelt. Daher statt der fortfließenden Rede die wechselseitige Unterredung, die Prüfung und Anleitung des Schülers zu eigenen wissenschaftlichen Leistungen, welche die Fortschritte der wissenschaftlichen Kunstbildung darthun, und zur Aufnahme dieser Arbeiten eine fortlaufende Zeitschrift, welche diese Fortschritte öffentlich documentiren soll: „Jahrbücher der Fortschritte der wissenschaftlichen Kunst". Je mehr die Universität in die Aufgabe einer wissenschaftlichen Kunstschule eingeht, um

so mehr gewinnt sie auch den Charakter wirklicher akademischer Universalität, um so mehr muß der beschränkte Charakter der „Provinzialuniversitäten" und damit auch die „Universitätssperre" aufhören. Fichte selbst will in Jena innerhalb seines Lehrgebietes zum erstenmal den praktischen Versuch einer philosophischen Kunstschule gemacht und die Fruchtbarkeit derselben erprobt haben. Wenn eine solche Einrichtung überall in das Lehrgebiet der akademischen Wissenschaften eingeführt und zum organisirenden Princip der gesammten akademischen Lehranstalt erhoben werden könnte, so würde damit jene Umbildung herbeigeführt werden, in der Fichte die heilsamste Reform der Universität findet. So bildet seine erste akademische Lehrthätigkeit in Jena den Keim zu seinen späteren die Universität betreffenden Reformplänen, die dann in jenen Plan der allgemeinen Nationalerziehung einmünden, den Fichte unter dem Einflusse Pestalozzi's faßt und ausbildet. Beide Männer begegnen einander in demselben pädagogischen Grundgedanken: Pestalozzi's Ausgangspunkt und Gebiet ist die unterste Stufe der Erziehung, die Volksschule; Fichte's Ausgangspunkt und Gebiet ist die höchste Stufe der Erziehung, die Universität. Doch giebt Fichte dem Gedanken eine Tragweite, die alle Erziehungsgebiete als organische Entwicklungsstufen in sich begreift und planmäßig ordnet.

Zehntes Capitel.

Die beiden Entwicklungsperioden der Wissenschaftslehre.

I.

Das Verhältniß der beiden Perioden.

1. Anknüpfungspunkte.

Die Schriften, deren Inhalt wir in den vorhergehenden Capiteln entwickelt haben, sind (mit Ausnahme des Universitätsplans) die von Fichte selbst herausgegebenen Hauptwerke seiner letzten Periode, charakterisirt durch die gemeinsame Tendenz, die Grundgedanken der neuen Philosophie in der Form exoterischer Lehre und öffentlicher auf weite Kreise berechneter Vorträge einleuchtend zu machen und dadurch reformatorisch einzuwirken auf die Denkweise des Zeitalters. Bei aller Verschiedenheit ihrer Themata, die zum Theil durch die Zeitumstände veranlaßt wurden, bilden diese Schriften eine in sich zusammenhängende Reihe. Der Universitätsplan gehört in den Gesammtplan der neuen Nationalerziehung, die das eigentliche Thema der Reden an die deutsche Nation ausmacht; diese Reden bezeichnet Fichte selbst als eine Fortsetzung seiner Vorträge über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, welche letzteren nach Fichte's eigenem Ausspruch mit den Anweisungen zum seligen Leben und mit den Vor-

leſungen über das Weſen des Gelehrten „ein Ganzes" bilden. Wie genau aber dieſes Ganze mit der Glaubenslehre zuſammenhängt, die Fichte in ſeiner Schrift über die Beſtimmung des Menſchen entwickelt, darauf haben wir ſchon früher ausdrücklich hingewieſen*). Und die Schrift über die Beſtimmung des Menſchen, welche die letzte Periode des Philoſophen eröffnet, bezeichnet wiederum Fichte ſelbſt als das am weiteſten gediehene und fortgeſchrittene Glied in jener Entwicklungsreihe ſeiner religionsphiloſophiſchen Ideen, deren erſtes Glied der Aufſatz über den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung war, der die Veranlaſſung zu dem Atheismusſtreit gab. In dem Grundgedanken, woraus die Wiſſenſchaftslehre erleuchtet wird, iſt die Schrift über die Beſtimmung des Menſchen einverſtanden mit dem ſonnenklaren Bericht und beide mit dem Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre (aus dem Jahr 1797) und mit der Grundlegung der Sittenlehre. So knüpft ſich Glied an Glied, und wir ſchreiten an der Richtſchnur fichte'ſcher Schriften aus der berliner Periode in die jena'ſche zurück, ohne das wir irgendwo die Kette unterbrochen finden durch den Eintritt eines neuen Princips.

Unterſcheiden wir die Themata der in dem letzten Buch dieſes Werks von uns betrachteten Schriften, ſo ſind es folgende: der erſte Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre giebt den Begriff der abſoluten Identität als den Grund und die Wurzel alles Bewußtſeins, der ſonnenklare Bericht den Begriff der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt, die Beſtimmung des Menſchen den des Glaubens, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters den der Vernunftentwicklung oder der Geſchichte der Menſchheit, die

*) Buch III dieſes Bd. Cap. III. S. 858—859.

Anweiſungen zum ſeligen Leben den Begriff der Religion, die Reden an die Deutſchen den Plan und Entwurf einer neuen Nationalerziehung. Daß und wie dieſe Themata unter einander zuſammenhängen und ſich gegenſeitig tragen, ſoll die vorangegangene Darſtellung ſo ausführlich gezeigt haben, daß es überflüſſig ſcheint, darauf zurückzukommen.

2. Streitfrage in Betreff der ſpäteren Lehre.

Nachdem über den Text der letzten Periode und ihren Zuſammenhang mit der vorhergehenden dieſe Thatſachen feſtgeſtellt ſind, wenden wir uns zu der ſtreitigen Frage, wie es ſich mit den Veränderungen und Umgeſtaltungen verhält, welche die Wiſſenſchaftslehre in dem letzten Abſchnitt der Geſchichte des Philoſophen erfahren haben ſoll? Einige wollen hier eine ſo weſentliche Veränderung in den Grundgedanken Fichte's entdecken, daß ſie von einer „neuen, ſpäteren Lehre", wohl gar von einem zweiten fichte'ſchen Syſteme reden, während Andere beſtreiten, daß überhaupt eine Veränderung der Lehre ſtattgefunden habe. Gegen die erſte Anſicht zeugt die Thatſache, die wir bereits feſtgeſtellt und aus den Schriften Fichte's bewieſen haben: der nirgends unterbrochene Zuſammenhang beider Perioden, wie er in den von Fichte ſelbſt herausgegebenen Werken am Tage liegt. Gegen die zweite Anſicht ſpricht die Thatſache, daß Fichte immer von neuem verſucht hat die Wiſſenſchaftslehre darzuſtellen, und daß die von ihm hinterlaſſenen Vorleſungen der ſpäteren Zeit ſich von der urſprünglichen Form des Syſtems vielfach unterſcheiden. Wir können nicht in Abrede ſtellen, daß in den ſpäteren Darſtellungen der Wiſſenſchaftslehre ſich eine eigenthümliche Veränderung geltend macht, aber wir beſtreiten (ſchon auf Grund der feſtgeſtellten Thatſachen) jeden Abbruch und erkennen in dieſer

Veränderung ohne Abbruch den Charakter einer ſtetig fortſchreitenden Entwicklung, die wir in Rückſicht der letzten Periode näher zu beſtimmen haben.

Redet man von einem neuen, ſpäteren Syſteme Fichte's, ſo ſoll man angeben, in welcher Schrift es enthalten iſt, wo der fragliche Abbruch ſtattfindet. In den von Fichte ſelbſt herausgegebenen, der Form nach exoteriſchen Schriften der ſpäteren Zeit iſt es nicht enthalten. Sucht man es hier, ſo dürfte bei einer äußeren Vergleichung am erſten die ſpätere Religionslehre (die Anweiſungen zum ſeligen Leben) als Zeugniß einer ſolchen Veränderung angeführt werden. Aber ſobald man, der inneren Entwicklung nachfolgend, Schritt für Schritt ſich dieſem Ziele nähert, verſchwindet die ſcheinbare, das Princip betreffende Differenz. Ich berufe mich auf dieſen von uns ſelbſt eingehaltenen Gang der Darſtellung und die daraus gewonnene Einſicht. Ich wiederhole Fichte's eigenes Zeugniß, der die Vorrede der Anweiſungen zum ſeligen Leben ſo beginnt: „dieſe Vorleſungen, zuſammengenommen mit den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters und denen über das Weſen des Gelehrten, machen ein Ganzes aus von populärer Lehre, deſſen Gipfel und hellſten Lichtpunkt die gegenwärtigen bilden, und ſie ſind insgeſammt das Reſultat meiner ſeit ſechs bis ſieben Jahren mit mehr Muße und im reiferen Mannesalter unabläſſig fortgeſetzten Selbſtbildung an derjenigen philoſophiſchen Anſicht, die mir ſchon vor dreizehn Jahren zu Theil wurde, und welche, obwohl ſie, wie ich hoffe, manches an mir geändert haben dürfte, dennoch ſich ſelbſt ſeit dieſer Zeit in keinem Stücke geändert hat.“ Was Fichte im Jahre 1806 gelehrt hat, bezeichnet er ſelbſt als die allmälig gereifte Frucht ſeiner im Jahr 1793 begründeten Lehre. Während dieſes Zeitraumes hat ſich ſeine Lehre, wie er

ſelbſt ſagt, in keinem Stücke geändert. Wann ſollte ſie ſich ſo geändert haben, daß ſie das frühere Syſtem von ſich abſtieß? Und eine ſolche Aenderung, wenn ſie ſtattgefunden hätte, ſollte Fichte ſelbſt nicht fühlbar geweſen ſein? Vielmehr war er ſich mit der größten Sicherheit des Gegentheils bewußt.

Es würden für das aufzuweiſende Zeugniß die eſoteriſchen (aus dem Nachlaß veröffentlichten) Schriften der ſpäteren Zeit übrig bleiben. Indeſſen iſt bei einem Manne wie Fichte von vornherein zu vermuthen, daß ſeine exoteriſche oder populäre Lehre keine andere war als ſeine innerſte wiſſenſchaftliche Ueberzeugung. Um ſo mehr, als jener exoteriſche oder populäre Charakter, den er ſeiner Lehre geben wollte, namentlich in den Anweiſungen zum ſeligen Leben ſowohl in der Lehrart als im Erfolge eſoteriſch genug blieb.

3. Symptome der Veränderung.

Gegenſätze und Verwandtſchaften.

Was nun die Veränderung der fichte'ſchen Lehre betrifft, ſo iſt die Art derſelben aus ihren Urſachen erkennbar. Ich werde die innere und das Ganze regierende Urſache entwickeln und habe dieſelbe ſchon in der Einleitung zu dieſem Buche angedeutet. Doch will ich vorausſchicken, daß die Richtung einer Lehre auch durch ihre Entgegenſetzung oder die Angriffspunkte, die ſie ſich nimmt, mitbeſtimmt wird, und daß gerade in dieſer Rückſicht eine ſehr bemerkbare Veränderung bei Fichte ſtattfindet. Er kämpft in der letzten Periode mit ganz anderen Gegnern als in der erſten, hauptſächlich mit zweien, die in der erſten Periode gar nicht unter ſeinen Gegnern, vielmehr ihm befreundet erſcheinen, er im Bunde mit dem einen, der andere im Bunde mit ihm: ich meine die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts und

die Naturphiloſophie an der Schwelle des neunzehnten! Es iſt der Geiſt der Aufklärung, von dem er ſich durchdrungen fühlt, als er die Denkfreiheit vertheidigt, die Wiſſenſchaftslehre gründet; es ſind die Feinde der Aufklärung, die er im Atheismusſtreite bekämpft; es iſt der Urheber der Naturphiloſophie, den er zuerſt als den genialſten Anhänger der Wiſſenſchaftslehre willkommen heißt. Dagegen in der letzten Periode iſt es die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, die er als platten Rationalismus tief verachtet, deren Urheber er in Locke's Philoſophie findet, der „ſchlechteſten", die es gebe, deren Typus er in Nikolai aufſtellt und geißelt, deren Zeitalter er in den Grundzügen als das der vollendeten Selbſtſucht und Sündhaftigkeit charakteriſirt, dem er den Untergang wünſcht und verkündet; jetzt will er ſogar unter den erſten Gegnern ſeiner Religionslehre, denen er den Vorwurf des Atheismus zurückgab, die Aufklärer nach dem Vorbilde Nikolai's gemeint haben. Es iſt daneben die ſchelling'ſche Naturphiloſophie, die er in den Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten warnend als Rückfall in den alten Dogmatismus bezeichnet, die er in den Grundzügen als Kehrſeite des platten Rationalismus, als deſſen Zwillingsgeburt, als unächte Speculation, als eitel Schwärmerei und Phantaſterei verurtheilt und, wo er kann, erbittert bekämpft. Und in demſelben Maße, als er dieſe beiden (einander ſelbſt entgegengeſetzten) Richtungen von ſich abſtößt, nähert er ſich dem Gegner beider, einem Manne, mit dem er in der Beurtheilung der kantiſchen Lehre einverſtanden, aber dem er in Abſicht auf das wahre Syſtem der Philoſophie abſolut entgegengeſetzt war: ich meine Jacobi, mit dem Fichte in ſeiner Beſtimmung des Menſchen ſoweit übereinſtimmt, daß er den Glauben als die einzig mögliche Erfaſſung des wahrhaft Wirklichen bejaht; er nennt ihn im ſonnenklaren Bericht einen

mit Kant gleichzeitigen Reformator der Philoſophie, in ſeiner Schrift gegen Nikolai einen der erſten Männer des Zeitalters, eines der wenigen Glieder in der Ueberlieferungskette wahrer Gründlichkeit. Jacobi's poſitive Bedeutung ſteigt in den Augen Fichte's in demſelben Maße, als ſeine Abneigung gegen die Verſtandesaufklärung, ſein Widerwille gegen die ſchelling'ſche Naturphiloſophie zunimmt. Ich will damit nicht ſagen, daß Fichte dem Vorbilde Jacobi's nachgegangen ſei und ſich dem Einfluſſe deſſelben unterworfen habe, eine ſolche Gefügigkeit und Aneignung fremder Standpunkte lag nicht in ſeiner Art; aber wenn man für ſeine Glaubens- und Religionslehre, wie ſie in der Beſtimmung des Menſchen, den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, den Anweiſungen zum ſeligen Leben hervortritt, einen mitbeſtimmenden Einfluß von außen ſucht, ſo ſollte man nicht an Schleiermacher, ſondern vor allem an Jacobi denken.

Es iſt richtig, daß ſich die Verwandtſchaften, die geiſtigen Affinitäten und Gegenſätze der Wiſſenſchaftslehre mit der Zeit geändert haben. Vergleicht man ſie mit jenen beiden in Lebensanſchauung und Literaturkreiſen einander feindlichen Vorſtellungsarten, die man mit den Namen „Rationalismus (Aufklärung)" und „Romantik" typiſch zu bezeichnen liebt, ſo kann nicht geleugnet werden, daß in ihrem Fortgange die Wiſſenſchaftslehre ſich von dem erſteren ab- und der letzteren zuneigt, obwohl auch hier die Rechnung nicht rein aufgeht. Denn wir dürfen nicht vergeſſen, daß ſich in Fichte mit der Freundſchaft für Schlegel der Widerwille gegen Schelling vereinigt. Alle dieſe Beziehungen aber freundlicher und feindlicher Art, die in dem Leben und der Lehre des Philoſophen während der letzten Periode hervortreten, gelten uns nicht als Urſachen, ſondern als Symptome einer inneren Veränderung, welche die letzte Entwicklungsform der

Wissenschaftslehre ausmacht. Es handelt sich um die Einsicht in deren innere Ursachen.

II.

Die beiden Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre.

1. Die Entwicklungsform der ersten Periode.

Verfolgen wir den Gang der Wissenschaftslehre in ihrer ersten Periode, die man auch wohl die ursprüngliche Form derselben nennt, so zeigt sich ein allmäliges Wachsthum des Systems, welches, je weiter es greift und sein Reich ausdehnt, um so tiefer und umfassender auch sein Princip ausdrückt. Das geschieht allemal, wo ein System von einem Grundgedanken aus sich lebendig entwickelt und nicht als etwas in allen Theilen Fertiges sich bloß darstellt und auseinandersetzt. Eine solche Entwicklung beschreibt einen stetigen Fortschritt, der an keiner Stelle seinen Text unterbricht. Und die fichte'sche Wissenschaftslehre bietet in eminenter Weise, ihrer fortschreitenden Entwicklung und der Einheit ihres Princips sich in jedem Momente deutlich bewußt, das Beispiel eines solchen Systems.

Mit der Aufgabe, das Wissen in der gewöhnlichen Form der Erfahrung, das System unserer nothwendigen Vorstellungen, das empirische Bewußtsein zu erklären, beginnt die Wissenschaftslehre und zeigt, wie das begründende Princip nur eines sein und wie dieses eine Princip nur in der selbsteigenen That gesucht werden könne, die im Bewußtsein diejenige Bedingung setzt, unter der das Ich nothwendig theoretisch ausfällt und eine Reihe unvermeidlicher Vorstellungsweisen entwickelt: eine Bedingung, die, weil sie das theoretische Ich begründet, eben darum nicht aus ihm begründet werden kann. Jetzt ist diese Bedingung selbst

zu begründen. So entsteht eine zweite Aufgabe, die aus der ersten nothwendig folgt. Es ist abzuleiten, woher jene ursprüngliche Schranke im Ich, jene Selbsteinschränkung kommt, die für das theoretische Ich eine feste Voraussetzung bildet. Die Ableitung kann nur aus dem absoluten Ich geschehen. Die Lösung der Aufgabe geschieht durch das praktische Ich. Jetzt erscheint die Urthätigkeit als Streben und das Ich als ein System nothwendiger Triebe, worunter die Vorstellungstriebe, von denen das System der nothwendigen Vorstellungen abhängt. Aber in dem unendlichen Streben ist selbst wieder eine neue Aufgabe enthalten, die aus dem Wesen des Ich folgt, darum nothwendig zu ihm gehört, von ihm gesetzt und gelöst werden muß. Das Ich ist sich selbst Object, es ist in seinem Urstreben sich selbst Zweck; das absolute Ich ist Aufgabe, Idee. Die Idee desselben soll verwirklicht werden; der Urtrieb, der das System aller übrigen Triebe fordert und vollendet, ist der sittliche Trieb. Das praktische Ich (System der Triebe) gründet sich auf das sittliche Ich, auf das Ich als Freiheitstrieb, als Freiheitsgesetz (Sittengesetz), als Gewissen. Das Gewissen umfaßt und begründet das gesammte Pflichtgebiet, auch die Rechtspflichten; das sittliche Ich umfaßt und begründet das praktische Ich auch in seiner Rechtssphäre, das praktische Ich umfaßt und begründet das theoretische Ich, welches letztere das sinnliche Ich und damit die Sinnenwelt in sich begreift. Die Grundform des theoretischen Ich war die Einbildung (Vorstellung), die Grundform des praktischen das Streben (Trieb), die Grundform des sittlichen das Gewissen.

Durchlaufen wir die Kette der Bedingungen, in denen das System der Wissenschaftslehre hängt, vorwärts (progressiv) schreitend von der Bedingung zu dem Bedingten, so lauten die Schlüsse: keine absolute Einheit von Subject und Object, kein

Ich als Selbſtzweck, kein Ich als Trieb auf ſich ſelbſt, kein ſittliches Ich, überhaupt kein Ich als Trieb, kein praktiſches Ich (kein Ich als ausſchließende Freiheitsſphäre, kein individuelles Ich), kein theoretiſches Ich, kein wahrnehmendes Ich (kein empiriſches Bewußtſein), keine Welt als Object der Wahrnehmung, keine Sinnenwelt.

Durchlaufen wir dieſelbe Kette, nach rückwärts (regreſſiv) ſchreitend von dem Bedingten zur Bedingung, ſo lauten die Schlüſſe: keine objective Weltvorſtellung, kein empiriſches Bewußtſein, kein theoretiſches Ich (keine Einbildung, kein Ich als vorſtellende Thätigkeit), kein beſchränktes Ich, keine Selbſtbeſchränkung des Ich, kein Ich als Trieb, kein praktiſches Ich, kein Ich als Freiheitstrieb, kein Ich als Gewiſſen, kein ſittliches Ich, kein Ich als Selbſtzweck, kein Ich als abſolute Einheit von Subject und Object, überhaupt kein Ich, kein Selbſtbewußtſein.

Wir müſſen dieſe Kette vollenden. Steigen wir aufwärts in der Reihe der Bedingungen, ſo fehlt das letzte Glied; ſteigen wir abwärts in der Reihe des Bedingten, ſo fehlt das erſte Glied. Das Ich als abſoluter Selbſtzweck war die oberſte Formel, in der das ganze Syſtem der Wiſſenſchaftslehre enthalten war. Wäre das Ich nicht dieſer abſolute Selbſtzweck, ſo wäre es kein Ich. Wäre die Reihe aller durch das Ich geſetzten Bedingungen dieſem Zwecke nicht untergeordnet, als ſein Material und Mittel, ſo wäre der Zweck nicht abſolut. Er wäre es nicht, wenn die Sinnenwelt, das ſinnliche und individuelle Ich nicht lediglich ſein Mittel und Organ wäre. Das Ich iſt dieſes Organ als Wille, der ſeiner Beſtimmung unmittelbar gewiß iſt; dieſe Gewißheit iſt Glaube, moraliſcher Glaube, der eines iſt mit der ſittlichen oder pflichtmäßigen Geſinnung. Die perſönlich-ſittliche Geſinnung iſt dieſes Organ, nur ſie. Die Geſinnung

wäre nicht ſittlich, wenn ſie Erfolge außer ſich wollte; und der Zweck, der ſie erfüllt, wäre nicht abſolut, wenn er dieſe Erfolge nicht hätte, nicht das wahrhaft Wirkliche wäre, unabhängig von dem Willen und der Freiheitsſphäre der einzelnen Perſon. Soll daher jener abſolute Zweck (ohne welchen das Ich ſeinen innerſten Grund und damit ſich ſelbſt verliert) in Wahrheit gelten, ſo muß er gelten als weltbeſtimmender und weltordnender Zweck, als moraliſche Weltordnung, ſo muß das Ich als Glied und Organ, nicht aber als Schöpfer dieſer Weltordnung (ſich ſelbſt) gelten, ſo muß dieſe Ordnung angeſehen werden als das Unbedingte, in ſich ſelbſt Beruhende, ſich ſelbſt Vollziehende, als lebendige Weltordnung (ordo ordinans), als Weltregierung, als göttliche Weltregierung, als Gott ſelbſt.

Das Ich iſt nichts ohne den abſoluten Zweck, den es ſich ſelbſt ſetzt; es iſt nichts ohne dieſes Vorbild; dieſes Vorbild iſt nichts, wenn es ein bloßes Bild, ein Schatten des Ich iſt; es iſt wirkliches Vorbild nur, indem es Urbild iſt und das Ich ſein Abbild. Das Verhältniß zwiſchen dem Ich und ſeinem abſoluten Zweck erreicht erſt dann die gültige Form, wenn es ſich umkehrt. Der Zweck iſt das Unbedingte, Erſte; das Ich iſt unmittelbar davon abhängig und dadurch geſetzt, es iſt das Bedingte und Zweite. Dieſe Umkehrung macht und in ihr beſteht der religiöſe Glaube. Die Gewißheit meiner ſittlichen Beſtimmung, der Glaube an die Pflicht iſt moraliſcher Glaube. Die Gewißheit der moraliſchen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung, dieſes Gottesbewußtſein, iſt religiöſer Glaube. Glaube ich nicht, daß mein abſoluter Zweck Weltzweck iſt, wie will ich an die Wirklichkeit und den ewigen Beſtand dieſes Zwecks glauben? Glaube ich nicht an dieſen ewigen Beſtand, kraft deſſen der Zweck fortdauert und fortwirkt, auch wenn ſich mein Wille davon zurück-

zieht, wie will ich noch glauben, daß dieser Zweck absolut ist und in Wahrheit meine höchste Bestimmung? Wie will ich seiner auch nur moralisch gewiß sein? Der religiöse Glaube erweitert und befestigt nicht bloß, sondern begründet den sittlichen Glauben, die moralische Gewißheit; diese ruht auf ihm. So gründet sich das sittliche Ich auf das religiöse, wie sich das praktische auf das sittliche (die Triebe auf den Urtrieb) und das theoretische Ich auf das praktische gründet. Hier erst vollendet sich die Wissenschaftslehre und erreicht den Punkt, der, je nachdem wir ihren Gang betrachten, das erste oder letzte Glied ausmacht. Dieses Glied ist die Religion oder das Gottesbewußtsein, das religiöse Ich, das Ich als Bild Gottes.

In ihrer ersten Periode hat die Wissenschaftslehre einen Entwicklungsgang zurückgelegt, der mit der Begründung des empirischen Bewußtseins beginnt und mit der des religiösen endet; sie ist emporgestiegen von dem theoretischen Ich zum praktischen, zum sittlichen, zum religiösen; vom sinnlichen Bewußtsein zum Freiheitsbewußtsein, zum Gewissen, zur Religion; von der Sinnenwelt zur sittlichen Welt, zur sittlichen Weltordnung, zur göttlichen Weltregierung, zu Gott. Sie hat das religiöse Ich als letztes Glied gewonnen, sie hat in diesem letzten Gliede zugleich den letzten und tiefsten Grund aller im Ich nothwendig gesetzten Bestimmungen erkannt, sie weiß, daß dieser letzte Grund in Wahrheit der erste ist. Hieraus ergiebt sich die einleuchtende Aufgabe, jetzt ihren Gang umzukehren, von dem ersten Gliede auszugehen und ihr ganzes System aus diesem Princip zu entwerfen. Diese Aufgabe leitet die letzte Periode der Wissenschaftslehre. Wenn hier ein Abbruch wäre, so müßte derselbe da gesucht werden, wo Fichte den Uebergang macht von dem sittlichen Glauben zum religiösen, also in einem Punkte, der innerhalb

der ersten Periode liegt. Ist aber in diesem Punkte ein ununterbrochener Fortgang, so ist nirgends ein Abbruch.

2. Die Entwicklungsform der letzten Periode.

a. Die Wissenschaftslehre als Theosophie.

Die Aufgabe ist: das System der Wissenschaftslehre in seinem ganzen Umfange aus einem Guß und dem einen Princip darzustellen, welches der religiöse Gesichtspunkt fordert. Diese Aufgabe hat Fichte gehabt und sich gesetzt, aber nicht gelöst, weil ihm der Tod zuvorkam*). Es bleiben daher nur Bruchstücke, Versuche und Skizzen zur Lösung übrig, abgesehen von jenen populären Vorträgen, aus denen der Charakter der neuen Entwicklungsform unverkennbar hervorleuchtet, wie das letzte Buch der Bestimmung des Menschen, die Vorträge über das Wesen des Gelehrten, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und vor allem die Anweisungen zum seligen Leben, die Fichte selbst als den „Gipfel und hellsten Lichtpunkt" dieser seiner populär entwickelten Lehre bezeichnet.

Es ist auch unmittelbar klar, in welche Beleuchtung die Wissenschaftslehre durch diese neue Entwicklungsform eintritt. Ihr Princip ist das Ich als Bild oder unmittelbarer Ausdruck Gottes. Alle im Ich und durch dasselbe nothwendig gesetzten Bestimmungen erscheinen jetzt als Offenbarungsformen des göttlichen Lebens, und die Wissenschaftslehre selbst, ohne die Richtschnur des kritischen Idealismus zu verlassen, stützt sich als System auf eine religiöse oder theosophische Grundlage, auf den Begriff des absolut Realen, auf Gott. Daraus erklärt sich noch näher jene sowohl gegen die Verstandesaufklärung als gegen die Natur-

*) Vgl. II Buch dieses Bd. Cap. VI. S. 335.

philoſophie gerichtete Abneigung, welche den neuen Entwicklungsgang der Wiſſenſchaftslehre auf Schritt und Tritt begleitet.

Wird aber Gott als Princip des Ich, als der ewige Urgrund aller Erſcheinungen begriffen, ſo muß der Begriff Gottes ſo gefaßt werden, daß er unabhängig iſt von allen erſt im Ich möglichen und durch daſſelbe geſetzten Beſtimmungen, unabhängig alſo von allen Unterſchieden, aller Mannigfaltigkeit, aller Veränderung: er muß gefaßt werden als das eine ſich ſelbſt gleiche, wandelloſe, unveränderliche Sein, ein Begriff, der auf den erſten Blick an eleatiſche oder neuplatoniſche Vorſtellungsweiſen erinnern, auch eine Verwandtſchaft mit Spinoza zeigen kann und daher in der fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre einen fremdartigen Eindruck macht. So iſt es gekommen, daß man die neue Entwicklungsform der letzteren für eine neue Lehre gehalten hat, die der urſprünglichen Lehre Fichte's widerſtreite und geradezu mit ihr breche.

b. Die Wiſſenſchaftslehre als Identitätslehre.

Indeſſen liegt auch hier der Zuſammenhang beider Entwicklungsformen deutlich am Tage, und die zweite erſcheint auch in dieſem Punkte als die nothwendige und ununterbrochene (in der Form der Umkehrung gebotene) Fortführung der erſten. Das Ich iſt in ſeinem Weſen nothwendig die abſolute Identität von Subject und Object; es iſt in ſeiner Form (in dem Acte des Selbſtbewußtſeins) nothwendig die Trennung beider. Ohne jene Identität kein Ich, ohne dieſe Trennung auch keines. Im Grunde des Ich ſind Subject und Object unmittelbar eines und müſſen es ſein, ſonſt wäre das Ich unmöglich; im Ich ſelbſt ſind ſie getrennt und müſſen es ſein, ſonſt wäre das Ich ebenfalls unmöglich. Sie ſind getrennt und ſollen daher durch das Ich ver-

einigt werden. So wird jene Einheit in der Wurzel des Ich zur Getrenntheit im Ich und ebendadurch zur Aufgabe der Vereinigung für das Ich. Ohne dieſe Aufgabe der Vereinigung, in welcher Einheit und Trennung verbunden ſind, iſt das Ich unmöglich. So wird der Grund des Ich zu deſſen Aufgabe und Zweck. Oder, was daſſelbe heißt: der abſolute Zweck des Ich muß geſetzt werden als deſſen Grund. Das iſt der Punkt, auf deſſen Einſicht alles ankommt, um den Uebergang von der erſten Entwicklungsform der Wiſſenſchaftslehre zur zweiten richtig zu verſtehen und zu beurtheilen: derſelbe Punkt, den wir, um jenen Uebergang begreiflich zu machen, ſchon erhellt haben. Was im Grunde des Ich ewig eines iſt, ſoll in der Aufgabe oder im Endzwecke des Ich wieder vereinigt werden. Die Einheit iſt; die Vereinigung ſoll ſein; zwiſchen beiden die Trennung, ohne welche die Vereinigung unnöthig wäre. Das Bewußtſein trennt, was unmittelbar eines iſt; die Trennung fordert die Vereinigung, ſie verwandelt das Sein in ein Sollen. Hebe jenes Sein (die Identität) auf, und das Ich iſt unmöglich; hebe dieſes Sollen auf, und die Vereinigung, die Trennung, das Bewußtſein, das Ich iſt unmöglich. Von der Einheit durch die Trennung zur Vereinigung: das iſt der Typus des ganzen Lehrbegriffs. Sein Inhalt iſt die abſolute Identität als Grund und Zweck des Ich, als Sein und Sollen, als ewiger Lebensgrund und ewiges Lebensziel, als göttliches Leben. In der Anerkennung unſerer zu löſenden Aufgabe, unter dem Zwange des Sollens, leben wir ſittlich; in der Erkenntniß der ewig gelöſten Aufgabe, hingegeben an das göttliche Sein, leben wir ſelig. Das göttliche Leben iſt alles in allem, das All-Eine. In Rückſicht auf dieſes Thema geſtaltet ſich die Wiſſenſchaftslehre zur Identitätslehre. Wenn ſie als Theoſophie der Naturphilo-

phie widerſtreitet, ſo wetteifert ſie mit der letzteren als Identitätsphiloſophie, ein Wetteifer, der die Entgegenſetzung nicht vermindert, ſondern nur dazu beiträgt, ſie zu ſchärfen.

Daß aber die Identitätslehre in der Wiſſenſchaftslehre angelegt iſt, daß dieſe Anlage ſchon in der erſten Entwicklungsperiode deutlich hervortritt, um ſo deutlicher, je tiefer die Unterſuchung dringt und fortſchreitet, das iſt von uns wiederholt gezeigt worden. Ich erinnere an die Grundlegung der Sittenlehre, an den Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre vom Jahr 1797, an die gleichzeitige zweite Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre, an den ſonnenklaren Bericht, wo Fichte die Identität „das Unbedingte und Charakteriſtiſche des Selbſtbewußtſeins" nennt, an das zweite Buch der Beſtimmung des Menſchen, in welchem Fichte aus dem Princip der Identität die Thatſachen des Bewußtſeins erleuchtet*).

3. Die Wiſſenſchaftslehre vom Jahre 1810.

Von den ſchriftlichen Urkunden dieſer neuen Entwicklungsform der Wiſſenſchaftslehre hat Fichte ſelbſt nur eine herausgegeben, die als Schluß ſeiner Wintervorleſung von 1809/1810 die kurze Summe des Ganzen enthält: „die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe"**).

Es bleibt dabei, daß es ſich in der Wiſſenſchaftslehre um die Erklärung und Begründung des Wiſſens, um das Wiſſen ſchlechtweg und in dieſer Frage um das wahrhaft Seiende handelt. Das wahrhafte Sein iſt das abſolute Sein, welches durch ſich iſt, wodurch alles andere iſt. Das abſolute Sein iſt Gott,

*) Vgl. Buch III dieſ. Bd. Cap. II. S. 476, Cap. XII. S. 689 flgd. Buch IV. Cap. I. S. 801—804, S. 809. Cap. II. S. 818.

**) S. W. I Abth. II Bd. S. 693—709.

er ist das eine, wandellose, unveränderliche Sein. Setzen wir in Gott die Trennung von Subject und Object, so ist die absolute Einheit, das absolute Sein und damit das Wesen Gottes aufgehoben. In eben dieser Trennung besteht das Wissen. Das Wissen setzt Unterschiede, von denen das göttliche Sein unabhängig ist. Daher ist das Wissen nicht Gott, es ist von Gott unterschieden, es ist außer Gott. Nun ist das göttliche Sein alles in allem. Mithin ist das Wissen Sein Gottes außer Gott, d. h. es ist „Aeußerung Gottes", nicht eine Wirkung Gottes, denn diese würde den Charakter der Veränderung in sich schließen, sondern unmittelbare Folge des absoluten Seins, dessen „Bild oder Schema". Nun ist außer Gott kein Sein an sich denkbar, kein inneres auf sich beruhendes Sein, kein vom Wissen unabhängiges; also besteht alles Sein außer Gott im Wissen, alles Sein außer Gott ist Bild oder Schema Gottes*).

Nicht um eine Verwirklichung Gottes ist es zu thun, denn er ist absolut wirklich, sondern um eine Verwirklichung des Bildes Gottes oder des Wissens. Nicht durch Gott kann diese Verwirklichung geschehen, nicht er selbst macht sein Bild, denn dieß wäre eine Veränderung in ihm selbst, die mit seinem Wesen streitet, sondern das Wissen vollzieht aus eigenem Vermögen das Bild Gottes oder, was dasselbe heißt, es verwirklicht sich selbst. Es ist daher zu fassen als ein selbstthätiges, freies, entwicklungsfähiges Vermögen. Alles Sein außer Gott ist Selbstverwirklichung und Selbstentwicklung des Wissens. Alles Sein außer dem absoluten Sein ist Aufgabe, nur zu lösen im Wissen. Die Lösung ist das im Wissen vollendete Bild Gottes. Wie geschieht diese Vollendung?

Alles Wissen ist für sich, es ist Selbstanschauung, sich selbst

*) Die Wissenschaftslehre in ihrem allg. Umrisse. §. 1.

Sehen. Was es ist, das soll es ausdrücken, dazu soll es sich (aus sich) entwickeln. Es soll sich selbst sehen als Bild des göttlichen Lebens. In dieser Aufgabe ist eine Reihe von Aufgaben enthalten.

Das Wissen ist Bild, es ist näher gesagt das Vermögen oder die Thätigkeit des Bildens. Um sich als diese Thätigkeit zu erkennen, muß es dieselbe entwickeln, es muß bilden, es muß sein Product als Bild erkennen, d. h. von etwas unterscheiden, das ihm nicht als Bild, nicht als sein Product, sondern als Wirklichkeit oder von ihm unabhängiges Object erscheint. Bevor das Wissen sich selbst als Bild und bildende Thätigkeit einleuchten kann, muß ihm etwas als unmittelbare Wirklichkeit einleuchten. Außer dem Wissen (als Bild Gottes) ist nichts wirklich. Also kann das Wissen nur seine eigene Wirklichkeit unmittelbar vorstellen, ohne sich seiner vorstellenden und bildenden Thätigkeit darin bewußt zu sein. Seine reflexionslose Selbstanschauung ist das Erste. Das Product (Bild) erscheint als vorhandenes Object. Das Anschauen ist ein „Hinschauen". Das Wissen ist unendliches, selbständiges, wirksames Sein. Es schaut seine Unendlichkeit hin als Raum, seine Selbständigkeit als Dasein im Raum, als raumerfüllendes Dasein, als Materie, seine Wirksamkeit als blindes Vermögen zu wirken, als ein Getrieben werden, als Trieb, als Trieb zur Wirksamkeit auf die Körperwelt, darum als unmittelbare Beziehung der Körperwelt auf sein eigenes Dasein, d. h. es schaut nicht bloß Körper, sondern ihm fühlbare, sinnlich wahrnehmbare Körper, Träger innerer Qualitäten. Es muß sich selbst in unmittelbarer Beziehung auf die Körperwelt d. h. selbst als Körper erscheinen; es muß andere Körper auf seinen Trieb beziehen und erscheint sich deßhalb als Sinn; es muß die Wirksamkeit seines eigenen Körpers un-

mittelbar auf andere Körper beziehen und erscheint sich deßhalb als Organ. Es schaut seine eigene Wirksamkeit hin als unendliches gegebenes Vermögen, d. h. als eine unendliche Reihe auf einander folgender Glieder, als Zeit. Und da es diese seine Wirksamkeit unmittelbar auf die Körperwelt bezieht, so erscheint ihm auch die Körperwelt als gegeben nicht bloß im unendlichen Raum, sondern auch in der unendlichen Zeit. Dieses ganze Gebiet der Anschauung ist die unmittelbare (reflexionslose) Selbstanschauung des Wissens, das bewußtlose Product und Bild desselben, der Ausdruck des bloßen Vermögens*).

Das Gebiet der Anschauung ist unendlich, unbestimmt, mannigfaltig. Nun ist die Anschauung der Sinnenwelt in Raum und Zeit die unmittelbare Selbstanschauung des Wissens. Diese Selbstanschauung ist darum eine mannigfaltige, eine Mannigfaltigkeit Sichanschauender d. h. „eine Welt von Ichen". Jedes hat sein Anschauen für sich, es ist unmittelbar anschauend sein Anschauen, es ist in dieser Anschauung ein einziges, in sich verschlossenes, gesondertes, jedem anderen unzugängliches Ich, ein Individuum. Auf dem beschriebenen Gebiete der unmittelbaren Selbstanschauung zerfällt daher das Wissen in die Vielheit getrennter einzelner Individuen**).

Das Wissen soll sich einleuchten als Bild, es muß sich daher von etwas unterscheiden, das ihm nicht als Bild, sondern als unmittelbare Wirklichkeit einleuchtet, es muß sich von seiner Anschauung unterscheiden, es muß sich daher als Anschauung und deßhalb (innerhalb der letzteren) als Individuum vollziehen. Jetzt unterscheidet sich das Wissen von der Anschauung; und da diese im Triebe wurzelt und zufolge des Triebes das Vermögen am

*) Ebendaselbst. §. 2 — §. 9. S. 697—702.

**) Ebendaselbst. §. 11. S. 703 flgd.

Anſchauen hängt und in demſelben gefangen bleibt, ſo iſt der Act, wodurch das Wiſſen ſich von der Anſchauung unterſcheidet, eine Losreißung vom Triebe, eine Erhebung über das ganze Gebiet der Anſchauung. Jetzt ſieht das Wiſſen unmittelbar ſein eigenes Licht, es ſchaut ſich nicht mehr hin, ſondern ſieht ſich ein, es iſt (nicht mehr Anſchauen, ſondern) Denken, Intelligiren, reines Denken*). Das Gebiet der Anſchauung war unendlich mannigfaltig, das Denken iſt Einheit. In der Anſchauung zerfällt das Wiſſen in die vielen Ich, in eine Welt getrennter Individuen; indem es ſich von der Anſchauung unterſcheidet und denkend erfaßt, iſt es das eine Ich und erkennt ſich als ſolches in der gegebenen Vielheit der Iche, es erblickt ſich in einer Welt (nicht mehr getrennter, ſondern) gleicher Individuen, es fordert deren gegenſeitige Anerkennung, die unmöglich wäre, wenn jedes Individuum ſeine beſondere Welt für ſich hätte, wenn nicht für jedes Individuum die Sinnenwelt (das Gebiet der Anſchauung) dieſelbe wäre, wenn nicht alle in ihrer Grundanſchauung übereinſtimmten. Die Einheit des Ich macht die urſprüngliche Uebereinſtimmung der Individuen in Rückſicht der Anſchauung und Sinnenwelt. Daß die Sinnenwelt für alle dieſelbe iſt, dieſe ihre „allgemeine Uebereinſtimmbarkeit" macht ihre Wahrheit und Realität; ſie hat keine andere**).

Im Denken erkennt ſich das Wiſſen (ſieht ſich ein) als das eine Ich, deſſen Träger unmöglich die Anſchauung oder ein Object der Anſchauung, alſo unmöglich das Individuum ſein kann. Das Denken begründet die Anſchauung, alſo kann es nicht durch ſie begründet ſein; es kann ſeinen Grund und Träger nur in dem einen Sein haben, welches durch ſich iſt, in dem

*) Ebendaſelbſt. §. 10. S. 702—703.

**) Ebendaſelbſt. §. 10. S. 702. 703. §. 11. S. 704—705.

absoluten Sein, unmittelbar in ihm. Es erblickt sich als unmittelbare Folge des göttlichen Seins, als Bild Gottes, als Vermögen dieses Bildes, „als sein könnend allein Schema des göttlichen Lebens". Wissen ist Bild, Schema. Wenn sich das Wissen erkennt als Bild Gottes, so ist dieses Wissen Bild des Bildes, Schema des Schema, Schatten des Schattens; es ist als bloßes Wissen leer, es ist nicht, was es seinem Wesen und Vermögen nach ist, denn als wirkliches Vermögen ist es Bild Gottes; als bloßes Selbstbewußtsein dagegen ist es nur Bild des Bildes. So ist das Wissen nicht, was es in Wahrheit ist, was es sein soll. Bild Gottes zu sein, ist in dem leeren Wissen oder in dem bloßen Selbstbewußtsein (Ich) die nicht erfüllte Bestimmung, das nicht vollzogene Vermögen, also die zu erfüllende Bestimmung, das auszuwirkende Vermögen, nicht bloß ein Können, sondern ein Sollen. Indem das Wissen diese seine Leerheit und Nichtigkeit als bloßes Wissen einsieht, besinnt es sich auf sein wahres Wesen und erfaßt sein Können als Sollen*). „Wenn ich nun von einer Seite fallen lassend das nichtige Anschauen, von der anderen das leere Intelligiren, mit absoluter Freiheit und Unabhängigkeit davon mein Vermögen vollziehe, was wird erfolgen?" „Ein Wissen, dessen Inhalt weder hervorgeht aus der Sinnenwelt, denn diese ist vernichtet, noch aus der Betrachtung der leeren Form des Wissens, denn auch diese habe ich fallen lassen, sondern das da ist durch sich selbst, schlechtweg, wie es ist, so wie das göttliche Leben, dessen Schema es ist, schlechtweg durch sich selbst ist, wie es ist. Ich weiß nun, was ich soll**)."

Mein Sein ist mein Sollen. Dieses Soll ist hell einleuch-

*) Ebendaselbst. §. 10. S. 703. §. 12. S. 705—706.

**) Ebendaselbst. §. 13. S. 706—707.

tend, einfach und absolut. Wenn ich aber, was ich soll, nur weiß, so ist das Sollen Object des Wissens, Bild des Bildes und sinkt in die Schattenwelt. Es ist nicht Schatten, sondern lautere Wirklichkeit, nicht bloßes Wissen, nicht Product meines Vermögens, sondern dessen treibendes Princip; es ist nicht durch mein Können bedingt, sondern dessen Bedingung. Das von diesem Soll zugleich erleuchtete und getriebene Vermögen ist der Wille, einfach und absolut in sich, ein reales und zugleich intelligentes Princip, derjenige Punkt, in welchem Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen. Der Wille ist das wirkliche Bild Gottes. So endet die Wissenschaftslehre „in eine Weisheitslehre, das ist in den Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniß, durch welche ein in sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben, nicht dem in seiner Nichtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben*)."

Hier haben wir die von Fichte selbst beurkundete neue Darstellung der Wissenschaftslehre, nicht ausgeführt, sondern skizzirt, aber so, daß uns der Typus dieser neuen Entwicklungsform vollkommen einleuchtet. Von diesem sicheren Punkte aus nehmen wir zum Abschluß unseres Werkes die Einsicht in den endgültigen Stand der Wissenschaftslehre und orientiren uns über die Leistungen der letzten Periode, so weit sie die specielle Ausbildung der Wissenschaftslehre betreffen und aus dem Nachlasse Fichte's bekannt sind.

*) Ebendaselbst. §. 13. 14. S. 707—709.

Elftes Capitel.

Nachgelassene Schriften. Neue Form der Begründung und Anwendung des Systems.

Die Thatsachen des Bewußtseins und die neue Staatslehre.

I.

Neue Form der Propädeutik. „Die Thatsachen des Bewußtseins."

Vorlesungen von 1810/1811 und 1813.

Alle übrigen auf die Wissenschaftslehre bezüglichen Arbeiten der letzten Periode gehören in den Nachlaß des Philosophen und sind fast sämmtlich akademische Vorträge, die mit immer neuer Gewandtheit danach streben, den Begriff und die Aufgabe, den Geist und die Methode der Wissenschaftslehre einleuchtend und anschaulich zu machen. Das Neue und Interessante liegt in der Lehrart und in der didaktischen Wendung. Für die didaktische Behandlung eines Systems sind zwei Vorstellungsweisen besonders fruchtbar: die propädeutische Begründung und die Anwendung. Daher suchen wir unter jenen nachgelassenen Vorträgen mit besonderem Interesse zunächst diejenigen auf, welche die zur Weisheits- oder Lebenslehre entwickelte Wissenschaftslehre propädeutisch begründen. Es sind die Vorlesungen über „die Thatsachen des Bewußtseins" aus dem Winter 1810/11 und aus dem

Sommer 1813. Die erste und wichtigste wurde bald nach dem Tode des Philosophen aus dem Nachlaß herausgegeben (1817).

Die propädeutische Begründung ist allemal eine Probe didaktischer Kunst, und Fichte war ein Meister im Lehren. Wir haben diese Meisterschaft kennen gelernt an den beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre vom Jahr 1797. Wie sich jene beiden Einleitungen zu der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre, ähnlich verhalten sich die beiden Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseins zur zweiten, nur daß ihre Ausführlichkeit die Grenze der propädeutischen Absicht überschreitet. Die Vorlesungen aus dem Jahre 1813 sind nur skizzirt, weniger entwickelt, ausgearbeitet, didaktisch geordnet, als die früheren Vorträge, aber in manchen Punkten sehr erleuchtend, namentlich in der summarischen Charakteristik der Wissenschaftslehre*).

1. Die Wissenschaftslehre als Phänomenologie.

Die Wissenschaftslehre giebt die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins von der niedrigsten Stufe bis zur höchsten, von der äußeren Wahrnehmung bis zum seligen Leben. Die Hauptepochen dieser Entwicklung sind die Thatsachen des Bewußtseins, die jeder in sich vorfindet. Diese Thatsachen auseinander zu setzen

*) Die Thatsachen des Bewußtseins. Vorles. 1810/1811. (Cotta 1817.) S. W. I Abth. II Bd. S. 541—691. Die Thatsachen des Bewußtseins (Vorles. 1813). Nachgel. W. I Bd. S. 401—574. Fichte nennt „die Thatsachen des Bewußtseins" seine erste und einzige Einleitung in die Wissenschaftslehre und bezeichnet die Vorles. von 1813 als eine zweite Einleitung, weil sie nicht bloß das gewöhnliche Bewußtsein, sondern solche Zuhörer voraussetze, die schon über das Verhältniß der Logik zur Philosophie aufgeklärt sind. (Nachgel. W. I. S. 406.) Aehnlich unterschied Fichte seine beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre vom Jahr 1797.

und zu durchschauen, in Verbindung zu bringen und als Entwicklungsepochen einleuchten zu lassen, die Punkte zu fixiren, die in ihrer Reihenfolge die Linie bestimmen, welche die Wissenschaftslehre construirt: das ist die Absicht und Aufgabe dieser propädeutischen Vorträge. Das Gebiet der Wissenschaftslehre reicht so weit, als die Tragweite der Reflexionsform und die nothwendige Reihe der Reflexionen. Daraus ergeben sich die Grenzpunkte. Sie beginnt mit der Thatsache des Bewußtseins, die sich reflexionslos vollzieht, aus welcher die Reflexion hervorgeht, und sie endet vor dem absoluten Sein, in welchem keine Reflexion stattfindet, zu dem alles Wissen sich als Bild und Erscheinung verhält. Alles Sein außer Gott ist Erscheinung oder Bild Gottes, alle Erscheinung besteht im Wissen und dessen nothwendigen Reflexionen. Das Wissen ist die Erscheinung oder „das Dasein Gottes". Alles Sein außer Gott ist „Sein im Verstande"; „der Verstand ist das absolute Element und der Träger alles Daseins." Daher die Aufgabe der Wissenschaftslehre darin besteht, „die Verstandesform zu analysiren". Die Philosophie macht das Dasein (Erscheinung) verständlich, sie soll, wie Jacobi gesagt hat, „Dasein enthüllen". Die Wissenschaftslehre ist nicht Seinslehre, sondern „Erscheinungslehre", sie ist Phänomenologie*). Nun besteht alle Erscheinung im „Sichverstehen" und in der nothwendigen Reihe, die das Sichverstehen beschreibt. „Dieses Leben und sich Bewegen des Verstehens", die Linie, die es bildet und durchläuft, ist das Gebiet der Wissenschaftslehre. Die Erscheinung ist daher erst vollendet, wenn sie sich vollkommen verstanden hat. Dieses volle Verständniß giebt die Wissenschaftslehre. Daher steht die letztere nicht außer der Erscheinung, sondern gehört selbst

*) Wir brauchen dieses Wort, um an dieser Stelle unwillkürlich den Blick des Lesers von Fichte auf Hegel zu richten.

zu ihr, weil sie dieselbe vollkommen umfaßt und begreift. Sie ist „die Erscheinung in ihrer Totalität“*).

2. Wissenschaftslehre und Naturphilosophie. Materialismus und individualistischer Idealismus.

Wer die Erscheinung nicht als solche versteht und durchschaut, der nimmt sie als das wahrhaft wirkliche Sein. Das ist der Grundirrthum aller falschen Philosophie, die Wurzel alles Dogmatismus, das Vorurtheil, welches der Wissenschaftslehre schnurstracks zuwiderläuft und die Geister unfähig macht, sie zu fassen. Aus ihm stammt die Naturphilosophie. Sie setzt das absolute Sein in die Erscheinung, die selbst in den Gegensatz von Natur und Ich zerfällt. Unter dieser Voraussetzung wird geschlossen: das Absolute ist entweder Natur oder Ich, nun ist das Ich nicht absolut, also ist die Natur das Absolute. Die Voraussetzung ist falsch. Natur und Ich sind Erscheinungsformen. Das Absolute ist, aber es ist weder Natur noch Ich; es ist außer dem Ich und der Natur, es giebt dem ersten und erst vermittelst desselben auch dem zweiten den nöthigen Haltpunkt: so schließt die Wissenschaftslehre**).

Die Sinnenwelt ist eine nothwendige Erscheinung des Wissens. Daß wir alle dieselbe Welt vorstellen, diese übereinstimmende Weltvorstellung ist eine nothwendige Erscheinung des allgemeinen Wissens, „des einen unmittelbar geistigen Lebens, das alle Erscheinungen, auch die Ich-Individuen, schafft und in sich begreift.“ Wird die Materie zum Princip gemacht, so kann

*) Thatsachen des Bewußtseins (1813). Nachg. W. I Bd. S. 408—410. S. 421. XIX Vortr. S. 561 flgd. XX Vortr. S. 563—71.

**) Thatsachen des Bewußtseins (1810). II Abschn. Cap. V. S. W. I Abth. II Bd. S. 618—619.

die Vorstellung, die Weltvorstellung, das Ich, die gegenseitige Anerkennung der individuellen Ich nicht erklärt werden; gilt das individuelle Ich als Princip, so ist es unmöglich, die Allgemeingültigkeit der Weltvorstellung, die übereinstimmende Anschauung, den Raum zu erklären. Das Erste geschieht im Materialismus, das Zweite im „individualistischen Idealismus." Daher ist die Wissenschaftslehre keines von beiden*). Sie erklärt die Erscheinungen weder aus der Materie noch aus dem individuellen Ich, sondern aus dem Wissen als solchem; sie erklärt aus dem Wissen bloß Erscheinungen, darunter das individuelle Ich, nicht etwa Dinge an sich. Es ist grundfalsch zu meinen, daß die Wissenschaftslehre aus sich herausgehe, daß sie aus dem Wissen etwas anderes ableite als die Erscheinungen, daß sie das Ich zum Schöpfer der Dinge an sich mache und noch dazu das individuelle Ich. „Nicht aus sich selbst herausgehend; etwa abwärts, als Schöpferin eines Seins außer ihr, wie etwa viele die Wissenschaftslehre verstanden haben, als wolle sie die Dinge an sich aus dem Ich erschaffen lassen, welches absurd wäre: sie kann aber auch nicht über sich hinaus aufwärts mit diesem Princip gehen, und selbst Gott, inwiefern er in der Erscheinung ist, ist ihre Selbstgestaltung. Durch die Beschränkung auf diese Einheit des Objects ist die Wissenschaftslehre festgeschlossen und bleibt geschlossen**)."

3. Das Wissen als selbständige Entwicklung.

Das Wissen beschreibt eine in sich nothwendige Entwicklung, ein in sich selbständiges Leben, unter dessen Erscheinungsformen das individuelle Ich gehört. Daher ist das Wissen nicht etwa

*) Ebendaselbst. II Abth. Cap. V. S. 623—626.

**) Thats. des Bew. (1813). XX Vortr. S. 565.

eine Eigenschaft, der ein Ding als Träger zu Grunde liegt. Es ist so wenig Eigenschaft des Menschen, als der Raum Eigenschaft des Körpers ist. Wer das Wissen als menschliche Eigenschaft ansieht, verhält sich zur Wissenschaftslehre, wie der, welcher den Raum als körperliche Eigenschaft nimmt, zur Mathematik. Der Eine sieht die Natur des Wissens so wenig ein als der Andere die des Raumes. Die Entwicklung des Wissens ist die nothwendige Reihe der Reflexionen. Jede Reflexion ist eine Erhebung über die Thätigkeit, auf welche reflectirt wird. Jede Erhebung dieser Art ist eine Befreiung des Bewußtseins, eine Entfesselung der Freiheit, die auf der niedrigsten Stufe in der größten Gebundenheit ist, „eine fortgehende Erhöhung seines Lebens zu immer höherer Freiheit". Diese Entwicklung hat ihre bestimmten Gesetze, ihre bestimmten Thatsachen. Die Einsicht in die Gesetze giebt die Wissenschaftslehre; „eine Darlegung der Thatsachen wäre gleichsam eine Naturgeschichte der Entwicklung dieses Lebens*)."

a. Das theoretische Vermögen.

Die niedrigste Stufe ist die äußere Wahrnehmung, in welcher das Wissen mit seinem Object zusammenfällt, in dasselbe aufgeht, und dieses darum als etwas Gegebenes erscheint. Die Reflexion ergreift das Object, verwandelt es in ein bloßes Bild und weiß dieses Bild als sein Product; das Wissen wird Einbildung und befreit sich dadurch von seiner Gebundenheit in der äußeren Wahrnehmung. Die Einbildung ist eine reale Befreiung des geistigen Lebens. Das Object der Wahrnehmung sind die Dinge, das der Einbildung die Vorstellungen oder Bilder der Dinge. Auf der niedrigsten Stufe des Bewußtseins gilt

*) Thats. des Bew. (1810). III Abschn. S. 687—691.

der Satz: die Dinge sind. Auf der zweiten gilt der Satz: die Vorstellungen oder Bilder der Dinge sind. Die Reflexion auf dieses Object erhebt das Bewußtsein auf eine höhere Stufe, es erfaßt seine eigene vorstellende oder bildende Thätigkeit, so entsteht das Wissen vom Wissen, das freie Bewußtsein, das Ich. Jetzt bleibt das Wahrnehmen und Einbilden nicht mehr sich selbst überlassen, sondern wird von dem freien Bewußtsein gerichtet und regiert. Auf diese Weise bringt das Bewußtsein Wahrnehmung und Einbildung in seine Gewalt; es fixirt die Wahrnehmung und macht sie aufmerksam, es erneuert und reproducirt die Wahrnehmung vermöge der Einbildung; es bildet sich eine Vorstellungsreihe, in der jedes Glied bedingt ist durch die vorhergehenden, das gegenwärtige durch die vergangenen, und die vergangenen gegenwärtig gemacht werden durch die Erinnerung*).

b. Das praktische Vermögen.

Das Bewußtsein stellt vor, reflectirt auf seine Vorstellungen und wird ihrer inne. Dadurch macht es sein (sich als) theoretisches Vermögen frei. Es muß seiner Freiheit inne werden. Es muß sich als freie Wirksamkeit erfassen, als freie, auf ein Object gerichtete Thätigkeit. Ohne Widerstand kein Gegenstand für eine freie Thätigkeit. Ohne Vorstellung des Widerstandes keine Möglichkeit, sich der eigenen Freiheit bewußt zu werden. Daher die Nothwendigkeit der Vorstellung einer (nicht bloß räumlichen, sondern) körperlichen, materiellen Welt, einer auf Widerstand leistende d. h. körperliche oder materielle Dinge gerichteten Thätigkeit, die Nothwendigkeit eigener körperlicher Kraft, also eines körperlichen, leiblichen, individuellen Ich. Das Wissen kann seiner Freiheit nur inne werden als einer gehemmten, einge-

*) Thatſ. des Bew. (1810). I Abſchn. Cap. I — VI.

schränkten, ausschließenden Sphäre der Wirksamkeit, als eines individuellen Ich, dem andere Individuen seines Gleichen gegenüberstehen. Die Thatsache der unmittelbaren Selbstanschauung (Ich) vervielfältigt sich. Was sich vervielfältigt, ist nicht das Wissen, sondern bloß dessen Anschauung. Das Wissen bleibt Eines. In der Anschauung sind die Individuen getrennt und bilden jedes eine Welt für sich; im Denken, das sich über die Anschauung erhebt und von ihrer Gebundenheit befreit, sind sie Eines und bilden Ein Ich, eine Gemeine von Individuen, ein System von Ichen. Die unmittelbare Anschauung und das absolute Denken sind die beiden Grundfactoren des Bewußtseins. „Ein System von Ichen, ein System organisirter Leiber dieser, eine Sinnenwelt sind die drei Hauptstücke der objectiven Weltvorstellung*)."

c. Das höhere Vermögen.

Das Wissen ist Eines; seine Erscheinungen sind Entwicklungsformen dieses selbständigen und einigen Lebens. Was das Wissen ist, muß es für sich sein, es muß sich in seiner Lebenseinheit erfassen und seiner selbst inne werden als eines ungetheilten einigen Lebens. Das geschieht durch Einkehr in sich selbst. Diese Einkehr ist bedingt durch die „absolute Selbstentäußerung des Wissens", d. h. durch jene unmittelbare Selbstanschauung, in der sich das Wissen erscheint als vorhandene Welt. Die Entäußerung ist die Anschauung, die Einkehr das Selbstbewußtsein. So ist die Einkehr bedingt und vermittelt durch die Anschauung. Das Bewußtsein, in welchem das Wissen seine Einheit (sich als Eines) erfaßt, geht durch die Anschauung hindurch. Dieser Durchgangs-

*) Thatsachen des Bew. (1810). II Abschn. Thatsachen des Bew. in Beziehung auf das praktische Vermögen. Cap. I—VI.

punkt ist die Individualität. So ist das Individuum nicht Träger des Wissens, sondern eine Erscheinungsform desselben. Um aus seiner Entäußerung oder Anschauung in sich einzukehren und sich als den einigen Grund und Träger alles Lebens zu erfassen, muß sich das Wissen als individuelles Bewußtsein gleichsam zusammenziehen und concentriren. Die Individuen sind die Concentrationen des einen Lebens, die concentrirten Lebenserscheinungen des Wissens, in denen das Wissen erst eigentlich lebendig, selbstthätig, praktisch wird; sie bilden veränderliche Freiheitssphären innerhalb der stehenden unveränderlichen Sinnenwelt. In der Sinnenwelt erscheint das Leben als stehendes Object, als Substantivum, als „vita"; im Individuum erscheint es als Thätigkeit, als Zeitwort, als „vivere". Die Individuen sind Erscheinungen eines und desselben Lebens: daher besteht zwischen ihnen keine Kluft, sondern Gemeinschaft. Jedes bestimmt seine Wirksamkeit selbst und handelt frei in seinem Gebiet; die Selbstbestimmung des einen bedingt die der anderen und umgekehrt, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch gegenseitige Anerkennung und das Bewußtsein freier Selbstbestimmung. Daher ist die Gemeinschaft (Wechselwirkung) der Individuen nicht physischer, sondern moralischer Nexus*).

In der Sinnenwelt und der Gemeinschaft freier Individuen erscheint demnach das eine Leben, das in sich selbständige und einige Wissen: das Wissen als freies Leben oder als Freiheit. So ist die gesammte Welt, um alles in einem zu sagen, die nothwendige Erscheinungsform der Freiheit. Ohne diese Erscheinungsform kann die Freiheit ihrer selbst, kann das Wissen seiner als absoluter Freiheit nicht inne werden. Nennen wir das Be-

*) Thats. des Bew. (1810). III Abschn. Vom höheren Vermögen. Cap. I — III. S. 634—655.

wußtsein der absoluten Freiheit Sittlichkeit, so ist die Welt die nothwendige Bedingung, unter welcher die absolute Freiheit sich selbst erscheint oder sich selbst anschaut. „Daher ist das eine Leben der Freiheit im Grunde nichts anderes als die Anschauungsform der Sittlichkeit*)."

Die bloß formale Freiheit ist leer, sie ist Mittel des absoluten Zwecks oder des Endzwecks. Der Endzweck ist das Sittengesetz. Ist nun die Freiheit der innerste Lebensgrund der Welt (die nichts anderes ist als Erscheinung der Freiheit), so ist der Endzweck, um dessen willen allein die Freiheit ist, „das absolute Seinsprincip der Natur", so sind auch die Individuen Producte des Endzwecks, d. h. jedes Individuum ist und hat eine bestimmte sittliche Aufgabe, es ist ein Glied in der sittlichen Ordnung der Dinge, in der die Lebensaufgaben selbst eine nothwendige Reihenfolge der Generationen und Weltalter bilden. Nur als Glied der sittlichen Weltordnung, nur in der Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe ist das Individuum ewig und unzerstörbar gültig. Das Sittengesetz erfüllen, heißt dasselbe wollen. Das Sittengesetz wollen, heißt nichts anderes wollen als dieses Gesetz. Ist der Wille eines mit dem Sittengesetz, so ist er unverrückbar. Nur der unverrückbare Wille ist wirklicher Wille, nur dieser Wille ist festes, unwandelbares Sein. Das Individuum ist ewig nur als Wille, als ein solcher Wille. Unter dem Zwange des Triebes ist das Individuum unfrei; in Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz ist es auch nicht frei, denn es kann nicht mehr Beliebiges wollen. Wo also bleibt die formale Freiheit? Sie ist im Triebe noch nicht und im sittlichen Willen nicht mehr gegenwärtig; sie ist also nur möglich zwischen beiden, im Uebergange, in der Erhebung vom Triebe zum Sittengesetz. Diese Erhebung

*) Ebendas. III Abschn. Cap. III. S. 656 flgd.

iſt nur durch Freiheit möglich. Dieſe iſt nichts anderes als Mittel dazu, nothwendiges Mittel. Die Erhebung iſt zugleich die Vernichtung der Freiheit, ihre Selbſtvernichtung. „Die abſolute Freiheit ſteigert ſich durch ſich ſelbſt in eigener factiſcher Vernichtung zum Willen*)."

Das Sittengeſetz iſt der abſolute Zweck, aber der Endzweck iſt nicht das Abſolute ſelbſt. Wie ſich die Welt (Sinnenwelt und Welt der Individuen) zum Endzwecke verhält, ſo verhält ſich dieſer zu dem höheren, wahrhaft abſoluten Princip. Das Sittengeſetz war das Princip des Lebens, dieſes die Erſcheinungsform oder Anſchaubarkeit des Sittengeſetzes. Mithin wird das, wozu das Sittengeſetz ſich verhält, wie zu ihm Welt und Leben, das Princip des Sittengeſetzes ſein, und das letztere die Erſcheinungsform oder Aeußerung dieſes Princips. Was alſo iſt das Princip des Endzwecks? Was macht ſich in ihm anſchaulich oder ſichtbar**)?

Das Leben, für ſich genommen, iſt endloſer Wandel, fortwährendes Entſtehen und Vergehen, unaufhörliches, abſolutes Werden. Das Leben ſoll gedacht werden, denn es iſt Erſcheinung des Wiſſens; das abſolute Werden läßt ſich nicht denken. Was gedacht werden ſoll, muß den Charakter der Dauer und Einheit haben. Dieſen Charakter hat und giebt nur das Sein. Soll das Leben gedacht werden können, ſo muß das Werden einen dauernden, wandelloſen, ewigen Inhalt haben; es muß im

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. Cap. IV. Das Sittengeſetz als Princip des Lebens und dieſes als Anſchaubarkeit des erſten. S. 657—679. Vgl. Cap. V. S. 680.

**) Ebendaſelbſt. III Abſchn. Cap. V. Die Anſchauung Gottes als Princip des Sittengeſetzes oder des Endzwecks, und dieſes als Aeußerung der erſteren. S. 680—681.

Werden ein unveränderliches Sein geben. Das Sein im Werden ist die Absicht, der Zweck, das unverrückbare Ziel alles Werdens. Nur als Endzweck kann das Sein im Proceß des absoluten Werdens erscheinen und sichtbar hervortreten. Daher ist der Endzweck das Sein in Verbindung mit dem Leben (Werden). In dieser Verbindung allein wird aus dem Sein Endzweck. Der Endzweck ist daher die Erscheinung des Seins, wie das Leben die des Endzwecks. Der Endzweck hat seinen Halt im Sein, wie das Leben in ihm. Ohne Sein kein Endzweck, kein Leben. Also muß das Sein gedacht werden als unabhängig und abgesondert vom Werden. In der Verbindung mit ihm ist es Endzweck; von dieser Verbindung frei, ist es nicht Endzweck, sondern „Sein schlechtweg", das absolute Sein oder Gott*).

Im Endzweck ist Sein und Werden (Leben) verbunden; er ist „das Sein des Lebens", „das Sein der Freiheit", „die Aeußerung des Seins im Werden". Nun ist der das Leben durchdringende Endzweck gleich der Sittlichkeit. Daher sagt Fichte: „Sein der Freiheit oder des Lebens und Sittlichkeit sind durchaus eins**)."

In dem bloßen Werden giebt es keinen Stillstand, keine Dauer, keine Möglichkeit des Festhaltens, des Anschauens. Nur in der Form der Anschauung wird das Sein im Werden gegenständlich und sichtbar. „Das Grundsein des Lebens ist darum in seiner Form eine Anschauung." Sie ist das in jeder einzelnen Aeußerung Bestehende, dieselbe zum Stehen oder Stillstand Bringende, durch die ganze unendliche Reihe wirklich Dauernde. Die unmittelbare Anschauung bedingt und vollendet die Reihe

*) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 681—683.

**) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 683. Resultat und Anmerkung.

der Reflexionen, sie ist die Grundform des Lebens und Wissens, welche beide Ausdrücke durchaus gleichbedeutend sind. Ihre erste und niedrigste Form ist die Sinnenwelt, ihre letzte und höchste die sittliche Gewißheit; beide unmittelbar einleuchtend und dauernd, zwischen beiden die Reflexionsformen des Wissens, bedingt und getragen von der Anschauung.

Das ganze Leben (Wissen) ist demnach Anschauung, Bild, Erscheinung. Es ist Anschauung nur, weil ihm ein Sein inwohnt, das dem Werden Dauer und Einheit giebt. Das Leben ruht in der Anschauung, diese im Sein, das als solches unabhängig von der Anschauung, jenseits alles Werdens absolut in sich ist. Das absolute Sein ist Gott, das Leben darum in seinem eigentlichen Sein „Bild Gottes".

„Und so haben wir denn den letzten und vollkommenen Aufschluß erhalten über den Gegenstand unserer Untersuchung: das Leben oder auch das Wissen. Das Wissen ist allerdings nicht ein bloßes Wissen von sich selbst, wodurch es in sich selbst zerginge und zu nichts würde, ohne alle Dauer und Anhalt; sondern es ist ein Wissen von einem Sein, nämlich von dem einen Sein, das da wahrhaft ist, von Gott, keineswegs aber von einem Sein außer Gott, dergleichen außer dem Sein des Wissens selbst oder der Anschauung Gottes durchaus nicht möglich ist, und die Annahme eines solchen reiner und klarer Unsinn. Nur kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an insgesammt nothwendige und in dieser Nothwendigkeit nachzuweisende Formen des Wissens. Die Nachweisung dieser Formen ist eben die Philosophie oder die Wissenschaftslehre*)."

*) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 683—685.

II.

Neue Form der Anwendung. „Die Staatslehre". 1813 (1820).

1. Voraussetzung.

Die Thatsachen des Bewußtseins verhalten sich zur Wissenschaftslehre, wie Naturgeschichte zur Naturlehre. Vergleichen wir die Thatsachen des Bewußtseins mit der (gleichzeitigen) Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, so erhellt die durchgängige Uebereinstimmung beider. Es bleibt noch übrig, die neue Entwicklungsform des fichte'schen Systems auf dem Gebiete der Anwendung oder in einer Darstellung kennen zu lernen, die sich zur Wissenschaftslehre verhält, wie angewendete Mathematik zur reinen, oder praktische Naturwissenschaft zur theoretischen. Diese Darstellung findet sich in den Vorlesungen über „die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstaats zum Vernunftreiche" (aus dem Sommer 1813), die sieben Jahr später aus dem Nachlasse des Philosophen veröffentlicht wurden.

Schon in jenen früheren „populären" Vorträgen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und das Wesen des Gelehrten, in den Anweisungen zum seligen Leben und den Reden an die deutsche Nation erschien die vollendete Wissenschaftslehre im Lichte der Anwendung. Daher die Staatslehre vom Jahr 1813 mit diesen Vorträgen in allen wichtigen Punkten völlig übereinstimmt: in der Lehre vom Urvolk und Urstaat, von dem zu errichtenden Vernunftreiche, von der Bedeutung des Gelehrten als des sittlichen Weltbildners und Regenten, von der Nothwendigkeit und dem Zwecke der Nationalerziehung, von dem Einklange zwischen christlichem Gottesglauben und Vernunftwissenschaft (Wissenschaftslehre).

Die Voraussetzungen, auf welche ausdrücklich „die Staatslehre" sich gründet, sind in der „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" entwickelt worden und bilden deren Summe. „Nur Gott ist; außer ihm nur seine Erscheinung; in der Erscheinung das einzig wahrhaft Reale die Freiheit, in ihrer absoluten Form, im Bewußtsein, also als eine Freiheit von Ichen. Diese und ihre Freiheitsproducte das wahrhaft Reale. An diese Freiheit nun ist ein Gesetz gerichtet, ein Reich von Zwecken, das Sittengesetz; dieses darum und sein Inhalt die einzig realen Objecte. Die Sphäre der Wirksamkeit für sie die Sinnenwelt, diese nichts denn das; in ihr keine positive Kraft des Widerstandes oder des Antriebes. Wer diese Antriebe gelten läßt oder diesem Widerstande weicht, ist unfrei, nichtig. Nur durch die Freiheit ist er Glied der wahren Welt, ist er durchgebrochen zum Sein*)."

Die Philosophie kann weder Dualismus noch Materialismus (Naturphilosophie) sein: nicht Dualismus, sondern Einheitslehre; nicht Materialismus, sondern Erkenntniß- und Freiheitslehre. Die Freiheit Bild des absoluten Seins, die Welt Bild oder Erscheinung der Freiheit (des Wissens): in dieser Grundanschauung ruht die Philosophie. Die Freiheit ist entweder ursprünglich und schöpferisch, oder sie ist überhaupt nicht; sie ist Princip, alles Andere ihr „Principiat". Freiheit heißt „Principsein". Gilt die Natur als Erstes oder auch nur als etwas Ansichseiendes, so ist die Freiheit unmöglich. Daher giebt es unter dem Gesichtspunkte der Naturphilosophie keine Freiheit. Wer die letztere bejaht, muß sie als absolut schöpferisches Princip, den Willen als

*) Die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche. III Abschn. Voraussetzungen. S. W. II Abth. II Bd. S. 431.

einzig möglichen Schöpfer der Natur nehmen: er schafft nicht eine gegebene, seiende, sondern eine sein sollende Welt, das Vorbild der wahren. Dieses Vorbild ist die erleuchtende und zielsetzende Richtschnur des Lebens; daher die Philosophie als Freiheitslehre zugleich gestaltend und leitend das Leben selbst ergreift. Als Leiterin des Lebens ist die Freiheitslehre praktische oder angewendete Philosophie*).

2. Aufgabe.

Die Freiheit erscheint in einer Welt (Gemeine) bewußter Individuen, deren gemeinschaftliche Sphäre der Wirksamkeit die Sinnenwelt ist. Jedes dieser Individuen ist unbedingt frei, die Geltung und Erhaltung der individuellen Freiheit darum ein nothwendiges Gesetz: das Rechtsgesetz gegenüber den Hemmungen und Störungen, welche die Freiheit des einen Individuums durch die der anderen erleidet. Solche Störungen können sein, aber sie dürfen und sollen nicht sein. Sie nöthigen das Rechtsgesetz, die Form des Zwangsgesetzes anzunehmen; es vernichtet die geschehene Freiheitsverletzung durch die Strafe, es verhütet die begehrte durch die Furcht vor der Strafe, also durch einen Naturtrieb, und herrscht darum wie ein Naturgesetz. Die Rechtsanstalt ist zugleich Zwangsanstalt. Daß eine Rechtsanstalt errichtet werde, fordert das Vernunftgesetz; daß sie zugleich als Zwangsanstalt auftritt, gebietet die Noth; daher die Rechtsverfassung, in welcher der Zwang herrscht, noch eine Nothverfassung ist. Die vorhandenen Rechtsverfassungen sind solche Nothverfassungen, sie herrschen nicht allein durch das Vernunftgesetz, sondern mit Hülfe des Naturgesetzes; sie sind daher noch kein wahrhaftes Vernunftreich. Die Rechtsanstalt soll ein Vernunftreich sein. Sie wird

*) Ebendaselbst. I Abschn. Allg. Einl. S. 369—389.

es, indem sie den Charakter der Nothverfassung und Zwangsanstalt ablegt. Das ist die zu lösende Aufgabe. Es ist im Rechtsgesetz eine Forderung enthalten, die noch nicht erfüllt ist, ein Bestandtheil, der noch nicht zur Geltung gekommen *).

Rechtsgesetz ist Freiheitsgesetz. Ein Freiheitsgesetz, welches zwingt, enthält einen offenbaren Widerspruch. Das Rechtsgesetz fordert die unbedingte Geltung der individuellen Freiheit; der Zwang, den es ausübt, ist das directe Gegentheil derselben. Also ist es der Zwang, der aufhören soll. So lange er unentbehrlich ist, herrscht die Nothverfassung. Wenn er aufgehört hat nöthig zu sein, ist an die Stelle der Nothverfassung das Vernunftreich getreten. Also ist die Aufgabe, den Zwang entbehrlich zu machen. Er ist entbehrlich, sobald statt der Naturtriebe kein anderes Motiv die menschlichen Handlungen bestimmt, als die Vernunfteinsicht. Demnach besteht die Lösung der Aufgabe darin, daß diese Einsicht ausgebildet und entwickelt wird. Dieß geschieht durch Belehrung und Erziehung. Daher wird die Rechtsanstalt zugleich Erziehungsanstalt sein müssen, weil sie nur dadurch die Bedingung in sich aufnimmt, wodurch der Zwang allmälig entbehrlich gemacht werden und das Vernunftreich zur Ausbildung kommen kann.

Und zwar wird mit der Rechtsanstalt die Erziehungsanstalt zugleich müssen errichtet werden, weil sonst ein Zwang ausgeübt wird, ohne die Absicht ihn entbehrlich zu machen, ein Zwang, der sich zur Freiheit nicht als Hülfsmittel verhält, sondern vernichtend. Im Reiche der Freiheit, innerhalb dessen die Rechtsverfassung liegt, kann überhaupt der Zwang keine andere Geltung beanspruchen als eine vorläufige; er gilt, bis die Vernunft-

*) Ebendaselbst. I Abschn. S. 389—400. III Abschn. Von der Errichtung des Vernunftreiches. S. 432—433.

einsicht ihn entbehrlich macht. Darum ist auch nur derjenige Zwang rechtmäßig, der vor der Vernunfteinsicht sich rechtfertigen läßt, von dem der entwickelte Verstand einsieht, daß er nöthig war, weil ohne ihn der Rechtszustand und die Ausbildung der Freiheit unmöglich gewesen wäre. Aller Zwang darf nur um der Freiheit willen stattfinden. Nur wer die Zwecke und Forderungen der Freiheit einsieht, darf den Zwang ausüben; nur wer diese Einsicht nicht oder noch nicht hat, erleidet den Zwang. Daraus erhellt, was zur Rechtmäßigkeit des Zwanges gehört. Es ist nicht genug, daß er gerechtfertigt werden kann; er muß auch gerechtfertigt sein wollen, d. h. er muß alles thun, um in denen, die er beherrscht, die Vernunft, die ihn rechtfertigt und entbehrlich macht, zu erzeugen; er muß mit dieser Absicht geschehen und darum von vornherein mit der Belehrung verbunden sein, die zu jenem Ziele hinführt. Die Zwangsanstalt ist nur dann eine Rechtsanstalt, wenn sie zugleich Erziehungsanstalt ist.

Das Recht zum Zwange gründet sich daher auf das Vermögen und den Willen, ihn zu verantworten. Nur wer beides hat und im Stande ist, die ganze moralische und rechtliche Verantwortlichkeit des Zwanges auf sich zu nehmen, darf Zwingherr oder Herrscher sein. Er muß die Forderungen und Zwecke der menschlichen Freiheit mit der höchsten Klarheit durchschauen und diese Einsicht vor den Anderen voraushaben. Nur der höchste menschliche Verstand berechtigt zum Herrschen. Die Aufgaben der menschlichen Freiheit sind nach Zeiten und Völkern verschieden. Daher ist es der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes, dem es gebührt zu herrschen, weil er allein den Zwang, den er ausübt, rechtfertigen kann und will. Er sieht das Ziel voraus, wonach die menschlichen Kräfte ringen; er unterscheidet mit heller Einsicht das nähere und fernere Ziel und

durchschaut so die jedesmalige Bestimmung des Menschengeschlechts. Er steht auf dem Standpunkt, wohin die anderen erst kommen sollen. Daher kann er allein sie führen. Die Menschheit würde ihr Ziel verfehlen, wenn sie es nur blind erreichte. Sie muß die Nothwendigkeit desselben einsehen. Daher ist die Führung nothwendig zugleich Belehrung und Erziehung; sonst wäre sie die Führung einer Heerde, nicht freier Individuen. Nur wer die Menschheit erziehen kann, darf sie beherrschen, bis das Ziel der Erziehung erreicht ist.

So ist die Freiheitsgeschichte (Weltgeschichte) in der That eine fortschreitende Erziehung des Menschengeschlechts, deren Ziel der vollkommene Rechtszustand oder das Vernunftreich ist, in dem der letzte Rest der Zwangsanstalt ausgetilgt worden. Ohne Erziehung ist die Geschichte nicht möglich. Aus dem erzogenen Geschlecht wird ein erziehendes. Wie aber beginnt die Erziehung? Welches ist das erste erziehende Geschlecht? Es muß eine Urerziehung geben, sonst kann die Geschichte, die Erziehung, die Lösung der Aufgabe, um die es sich handelt, keinen Anfang nehmen, also überhaupt nicht stattfinden*).

3. Lösung der Aufgabe. Das Urvolk und die Geschichte.

a. Die alte Welt.

Die Erziehung fordert einen ersten Ausgangspunkt, einen Ursprung, der keine erziehenden Bedingungen voraussetzt, ein erziehendes Urgeschlecht, welches von Natur im Besitze der Früchte ist, die in allen folgenden Geschlechtern erst die Erziehung reift und hervorbringt. Dieses Geschlecht ist unmittelbar „sittlicher Natur". In ihm sind die sittlichen Einrichtungen ursprünglich gegeben, Staat, Familie, Ehe: es ist ein Urvolk

*) Ebendaselbst. III Abschn. S. 436—470.

ein Normalvolk, das Vorbild der menschlichen Entwicklung. So muß es sein, denn sonst wäre die Erziehung ein endloser Regreß, der sich in nichts auflöst. Das ist unmöglich. Das Bild Gottes kann nicht dem Untergange und dem Zufall preisgegeben sein. „Gott ist," „er probirt nicht*)."

Das Urvolk bedarf keiner Erziehung; es ist, was die übrige Menschheit durch Erziehung werden soll. Die Erziehung geht von dem Urvolk aus; ihr Gegenstand ist ein zweites der Erziehung bedürftiges Urgeschlecht ohne ursprüngliche sittliche Einrichtungen. Die Vereinigung dieser beiden Urgeschlechter giebt den Anfangspunkt der sittlichen Entwicklung, der Erziehung des Menschengeschlechts, der Geschichte.

Die Glieder des sittlichen Urvolks gründen, sei es durch Colonisation oder durch Eroberung, in dem zweiten Urgeschlechte der bloßen Naturvölker die sittlichen Einrichtungen, den Rechtszustand, den Staat; sie geben das sittliche Gesetz, sie offenbaren es als göttlichen Willen. Sie herrschen, die anderen werden beherrscht. Ihre Herrschaft gilt unbedingt. Was in ihnen Naturglaube war, wird in dem beherrschten Geschlecht „Autoritätsglaube". Auf diese Autorität ursprünglicher, unmittelbar göttlicher Abkunft gründet sich die Staatsordnung und, wie es hier nicht anders sein kann, die bürgerliche Rechtsungleichheit. Der Staat gilt als absolute göttliche Anordnung, der Einzelne ist ihm unbedingt hingegeben und untergeordnet. Die Staatsmächte sind göttliche Autoritäten, der religiöse Glaube gestaltet sich mythologisch und polytheistisch. Das ist der sittliche Typus der alten Welt, am reichsten entwickelt in den griechischen Staaten, am deutlichsten und reinsten dargestellt in dem am meisten aristokratischen und religiösesten Staate des griechischen Alterthums, in Sparta.

*) Ebendaselbst. III Abschn. S. 471.

Die menschliche Einsicht soll frei werden. Dahin zielt die Entwicklung. Der Verstand erhebt sich gegen den Autoritätsglauben, erschüttert ihn auf allen Gebieten und untergräbt damit das eigentliche Princip des Alterthums in seiner Wurzel. Diese Epoche, die den Beginn einer neuen Zeit bedeutet, macht Sokrates.

Der Fortgang von dem Autoritätsglauben zum Verstandesprincip ist zugleich der Fortgang von der bürgerlichen Rechtsungleichheit zur Gleichheit, vom aristokratischen Staat zum demokratischen, von dem Autoritätsstaat, der in seiner Wurzel theokratisch ist, zur constitutionellen Rechtsordnung. In dem Streit der Patricier und Plebejer um die bürgerliche Rechtsgleichheit entwickelt sich dieser Fortgang in der römischen Welt.

Die vollkommene Befreiung der individuellen Einsicht ist der Untergang des antiken Staats. Die Sorge für das persönliche Wohl und die persönliche Bildung wird zum Hauptinteresse, und der Staat gilt nur als Bedingung, um dieses Interesse so behaglich als möglich zu befriedigen, „als das Gehege, innerhalb dessen wir sicher sind". Mit dem Eigennutz und dem Triebe nach individuellem Wohlsein steigt der Luxus, die Verachtung der Götter, die Gleichgültigkeit gegen den Staat; das Regieren selbst incommodirt, und man läßt sich gern den Herrscher geben, am liebsten einen erblichen, um in Ruhe leben und genießen zu können. Was sich über den gemeinen Eigennutz erhebt und dem Staate zuwendet, ist nicht mehr der einfache Patriotismus, das Erfülltsein von gemeinnützigen und öffentlichen Zwecken, sondern persönlicher Ehrgeiz, Liebe zum Ruhm, Selbstgefühl hervorragender Kraft, nicht Religiosität, sondern „Genialität"; es sind die Kränze des Miltiades, die den Themistokles nicht schlafen lassen*).

*) Ebendaselbst. III Abschn. Alte Welt. S. 497—520. Vgl.

b. Die neue Welt.

Die alte Welt ging von der bürgerlichen Rechtsungleichheit aus und mit der entwickelten bürgerlichen Rechtsgleichheit zu Grunde. Innerhalb ihrer Anschauungsweise blieb die Gleichheit bedingt durch das Bürgerthum. Daß der Mensch als solcher frei und in dieser Freiheit die absolute Gleichheit der Menschen begründet sei: diese Einsicht blieb dem Alterthum verborgen. Das Christenthum offenbart sie und legt damit die Grundlage der neuen Welt.

Was das Christenthum offenbart, das Reich der Freiheit als Reich Gottes, als Aufgabe und Ziel der Menschheit, ist ein Gesetz, unabhängig von aller individuellen Willkür, von jeder persönlichen Autorität, die ewige Wahrheit selbst, mit welcher die Verstandeseinsicht, je tiefer sie entwickelt ist, um so gründlicher übereinstimmt. Daher ist hier im Princip der Sache kein Widerstreit zwischen Autoritätsglauben und Verstandeseinsicht. Alle ächte „Sokratik" und Philosophie ist diesem Glauben gegenüber Durchdringung und Bejahung.

Die christliche Lehre, richtig verstanden, ist absolut wahr und absolut neu. Das wahrhaft Wirkliche ist die rein geistige, übersinnliche Welt, das Himmelreich, der ewige Wille Gottes; der Mensch ist ewig, wenn er diesen Willen thut, er thut ihn, wenn er dem eigenen Willen gänzlich abstirbt, nicht durch den äußeren Tod, sondern durch die innere Wiedergeburt. Es giebt nur diese eine Heilsordnung: Selbstvernichtung und Selbstverleugnung. Alles außer Gott ist nichtig. Der Glaube an ein selbständiges Sein außer Gott ist antichristlich und heidnisch. Aller Glaube an äußere Wunder und Zeichen, an äußere Entsündigung und Erwählung ist todt und in seiner Wurzel heidnisch.

Grundzüge des gegenw. Zeitalt. Vorles. IX — XII. Buch. IV dieses Bd. Cap. V. S. 882—892.

Ein ſolcher Glaube als Bedingung oder Beſtandtheil der chriſtlichen Seligkeitslehre iſt chriſtliche Beſchneidung. Zu dieſem Glauben verhält ſich die wahre Einſicht, wie Paulus zu den Juden, und Luther zu den Papiſten.

Die Menſchheit ſoll ſich mit eigener Freiheit erbauen zu einem Reiche Gottes, in dem alle menſchliche Freiheit aufgegeben und hingegeben iſt an ihn. Dazu bedarf ſie eines Vorbildes, das ſich zur neuen Welt ähnlich verhält, als das Urvolk zur alten: eines Bildes dieſer Beſtimmung des ſich Ertödtens und Hingebens, in dem vorbildlich und darum urſprünglich verwirklicht iſt, was die Menſchheit verwirklichen ſoll. Dieſes Vorbild muß daher eine wirkliche Perſon ſein, deren Selbſtbewußtſein unmittelbar und vollkommen zuſammenfällt mit ihrem göttlichen Beruf, deren Wille, wie er aufging, gefangen war im höheren Willen, die durch ihr Sein war, wie ſie alle machen wollte. Dieſe Perſon iſt Jeſus, er zuerſt, er allein und einzig. Das einzige Mittel der Seligkeit iſt „der Tod der Selbſtheit", der Tod mit Jeſus, die Wiedergeburt. Er iſt unmittelbar und von Natur, was die Menſchen aus eigener Freiheit nach ſeinem Vorbilde werden ſollen: er iſt „der geborene Sohn Gottes"; ſeine geſchichtliche Erſcheinung daher eine ewig gültige hiſtoriſche Wahrheit. Aber der bloße Geſchichtsglaube an ihn trägt zur Seligkeit nichts bei. Den Weg zur Seligkeit muß man gehen. Die Geſchichte, wie dieſer Weg entdeckt und geebnet worden, hilft nicht zum Gehen.

Auf die Thatſache der geſchichtlichen Erſcheinung Jeſu als des eingeborenen Sohnes Gottes gründet ſich der chriſtliche Geſchichtsglaube. Der geſchichtliche Satz wird um ſeiner ewigen Geltung willen in ein Syſtem metaphyſiſcher Sätze verwandelt, in die Lehre von der Gottmenſchheit Jeſu, der Dreieinigkeit Got-

tes, der Nothwendigkeit der Rechtfertigung, Versöhnung, Entsündigung der (von Gott ausgeschlossenen und außerhalb seiner befindlichen) Menschheit. So bekommt das Christenthum einen historisch dogmatischen Lehrinhalt, in dem sich die ewige Wahrheit des christlichen Glaubens mit heidnischen und widerstreitenden Vorstellungsweisen mischt. So entsteht die Aufgabe, die ewige Wahrheit von jener Vermischung zu reinigen, mit der klarsten Einsicht zu durchdringen und von allem Magischen zu befreien, denn alles Magische in der Religion ist heidnischen Ursprungs. Diese Einsicht ist das Ziel des wahrhaft christlichen Lebens und die ächte Erfüllung der Weissagungen Jesu.

Er hat verkündet, daß nach ihm der heilige Geist kommen wird und durch diesen das Reich Gottes auf Erden, die Vollendung seines Werkes. Der heilige Geist ist gegründet in der göttlichen Anlage des Menschen für die übersinnliche Welt, in dem natürlichen Licht, welches uns unsere göttliche Bestimmung, Gott selbst und in der Person Jesu den geborenen Sohn Gottes erleuchtet, auf diese Weise ihn bezeugt, und uns dadurch in alle Wahrheit leitet. Dieser heilige Geist ist die in den Kern des menschlichen und alles Lebens eingedrungene, von dem historischen Glauben unabhängige, aber den ewigen Inhalt desselben bestätigende Einsicht.

Das Christenthum ist nicht bloß Lehre, sondern Princip einer Weltverfassung, Gründung eines Reiches, des Reiches Gottes, welches eines ist mit dem Vernunftreiche, mit dem klar begriffenen und freudig erfüllten Gesetze des Christenthums. In diesem Reiche herrscht nur das Gewissen und kein Zwang mehr. Es ist die Auflösung des Staates als einer Zwangsanstalt. Das Reich kann nur kommen und der Zwang nur entbehrlich gemacht werden durch eine des Zieles klar bewußte, zur Kunst der Men-

schenbildung entwickelte, fortdauernde Erziehung. Diese Erziehung ist ein unentbehrlicher Bestandtheil des Reiches, der Zwang dagegen nicht bloß zu entbehren, sondern auszutilgen.

Dieses Ziel der Zeiten ist angezeigt durch den Gang der Geschichte. Das Werk des Alterthums war der absolute Staat, das historische Christenthum forderte die absolute Kirche; der Uebergang geschah durch die Unterwerfung des Staats, der freiwillig den Primat der Kirche anerkannte und sich ihm fügte: durch den germanischen Staat. Unter der Herrschaft der Kirche wird der Staat entgöttert und zu einer rein menschlichen Einrichtung, zu einem Werke des weltklugen Verstandes gemacht. Die Entgötterung des Staates ist zugleich eine Freigebung des Verstandes. Der Glaube an die Staatsgötter ist vernichtet. Unabhängig von diesem Glauben, erneuern sich die Alterthumsstudien. Jetzt wird der Widerstreit der heidnischen Vorstellungsweise mit der christlichen erkannt; gegen die vorhandene Vermischung beider erhebt sich der Protestantismus mit der Glaubensreformation, welche die christliche Lehre von den historischen Satzungen und Traditionen frei macht und auf die schriftlichen Urkunden als letzte Quelle zurückführt. Aber diese Urkunden sind selbst traditionell bedingt und bedürfen einer Auslegung und Erklärung, die jetzt bei keiner anderen Macht mehr gefunden werden kann, als der wissenschaftlichen und philosophischen Einsicht. So ist die Befreiung der Philosophie selbst die Frucht und das Werk der (kirchlich geleiteten) Geschichte. Die in ihrer freisten und tiefsten Einsicht mit dem ewigen Inhalt des Christenthums einverstandene Wissenschaft ist die reifste Frucht der Philosophie, die Entdeckung Kant's und der Wissenschaftslehre, welche letztere zugleich das Ziel, die Aufgabe und Kunst der Erziehung erkannt hat als die neue Richtschnur der Zeiten. Auch die christlichen Staaten treiben nach

dieſem Ziel. Ihre Vielheit erzeugt den Wetteifer und dieſer überall das Streben nach Machtentwicklung, die ihre größten Hinderniſſe in der Unbildung und dem Unverſtande der Bürger, in den Privilegien der Geburt und des Beſitzes findet. So fordert das Staatsintereſſe ſelbſt die Einführung der bürgerlichen Rechtsgleichheit, die Verbeſſerung des Schulweſens, die Reform der allgemeinen Volkserziehung, und ſo reift nothwendig in allmäligem Fortſchritt ein ſittlicher Zuſtand, in welchem Einſicht und Bildung den Schulzwang, friedlicher Völkerverkehr den Krieg und Kriegszwang von ſelbſt aufhören machen, ſo daß zuletzt die hergebrachte Zwangsregierung nichts mehr zu thun findet.

Alle geſchichtlich wirkſamen Factoren ebnen die Bahn nach dem Ziele, welches die Wiſſenſchaftslehre erkennt, und worauf ſie mit aller Beſonnenheit und Kunſt die Erziehung des Menſchengeſchlechtes richtet. In demſelben Maße, als die Rechtsanſtalt Erziehungsſtaat wird, hört ſie auf, Zwangsanſtalt zu ſein, und nähert ſich dem Vernunftreiche. Dieß iſt der Grundgedanke der neuen Staatslehre, die darin mit den Reden an die deutſche Nation und den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters völlig übereinſtimmt *).

*) Staatslehre u. ſ. w. (1813). III Abſchn. Neue Welt. S. 520—600. Vgl. Grundzüge des gegenw. Zeitalters. Vorl. XIII—XIV. Reden an die deutſche Nation. VI. VII. X. Vgl. Buch IV dieſes Bd. Cap. V. S. 892—897. VII. S. 945—950. VIII. S. 975—977.

Zwölftes Capitel.

Gesammteinheit und Charakteristik der fichte'schen Lehre.

(Wissenschaftslehre. 1806.)

I.

Gesammteinheit.

1. Charakteristik der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse aus dem Jahr 1810 gilt uns als die sicherste und gewissermaßen einzige Urkunde der neuen Entwicklungsform. Dieses ist ihr Grundgedanke und ihre Summe: alles objective Sein ist im Wissen begründet, das Wissen selbst im absoluten Sein (Gott); alle Weltvorstellung (alle Erscheinungen des Bewußtseins) sind Objectivirungen des Wissens, das Wissen selbst ist unmittelbare Aeußerung (Bild) Gottes; das Bewußtsein ist der Durchgangspunkt und Uebergang vom absoluten Sein zum objectiven oder, was dasselbe heißt, vom realen Sein zum vorgestellten. Das Bewußtsein ist eine auf sich selbst reflectirende Thätigkeit; was es thut, das muß es zu einem Gegenstande seiner Reflexion machen, den es wieder zum Gegenstande einer neuen Reflexion macht. Die Reflexionsform ist seine Grundform. Jedes Reflexionsproduct ist Bild und Bild des Bildes. Darum ist innerhalb der Reflexions-

formen, innerhalb also des Bewußtseins, innerhalb der Vorstellungen und der Erscheinungswelt nichts an sich Reales, sondern lauter „Bildwesen". Entweder also giebt es überhaupt kein reales Sein, oder es ist unabhängig von aller Reflexionsform, von allem Bewußtsein; entweder ist das reale Sein gar nicht, oder es ist absolut, lediglich aus und durch sich selbst. Nun ist alles Bewußtsein und alle Reflexion relativ, sie bezieht sich auf eine ihr vorausgesetzte Thätigkeit (in Reflexion auf welche sie entsteht), diese Grundthätigkeit ist als Reflexion wieder bezogen auf eine ihr vorausgesetzte, und so fordert das Bewußtsein, um überhaupt sein zu können, in letzter oder erster Instanz eine Grundthätigkeit, die nicht wieder in einer Reflexion, nicht wieder in einem Bewußtsein gegründet sein kann, sondern im Sein selbst, im Sein, das schlechtweg aus sich ist, im absoluten Sein oder Gott, unmittelbar in ihm begründet, unmittelbare Folge Gottes. Aber wir dürfen nicht sagen: Gott macht diese auf sich reflectirende Thätigkeit, denn er würde dann selbst eine solche Thätigkeit sein, er würde selbst in die Reflexionsform eingehen, und die Reihe der Reflexionen würde als göttliches Bewußtsein von neuem beginnen, das Bewußtseln und damit das Bildwesen würde unter neuem Namen sein altes Spiel von vorn anfangen, und es gäbe kein reales Sein als solches. Daher ist das Bewußtsein zwar unmittelbare Folge Gottes, aber nicht dessen Wesen und That, sondern nur sein Bild oder Schema. Nicht Gott macht sein Bild, sondern das Bewußtsein ist und macht es; Bild Gottes zu sein, ist sein Vermögen, seine Thätigkeit, seine Aufgabe. Nicht Gott macht das Bewußtsein, sondern dieses vollzieht sich selbst. Vermöge der bloßen Reflexion kann es seine eigene Thätigkeit immer nur abbilden und in Bildwesen verwandeln; es kann daher vermöge der Reflexion das Bild Gottes nicht sein, sondern sich

höchstens als solches wissen d. h. Bild des Bildes sein und wieder Bild vom Bilde des Bildes. Die Reflexion verwirklicht das Bild nicht, sondern entfernt sich davon, sie kann daher die Aufgabe des Bewußtseins nicht lösen, die reale Bestimmung desselben nicht erfüllen.

Um daher Bild Gottes zu sein, muß das Bewußtsein die Reflexionsform fallen lassen. Wenn wir aber vom Wissen die Reflexionsform abziehen, so bleibt die Grundthätigkeit übrig, welche unmittelbar das Bild Gottes zu verwirklichen strebt. Dieses aus sich selbst thätige Sein nennt Fichte „Leben". Man kann das Bild Gottes nur sein, wenn man es lebt. Dieses lebendige, sich selbst treibende Vermögen, dem das Bild Gottes als sein Ziel und Endzweck unmittelbar einleuchtet (dieses Ich, welches weiß, was es soll) nennt Fichte „Wille". Der seiner ewigen Bestimmung gewisse und in ihr ruhende Wille ist das unmittelbare Bild Gottes, er ist Bild des göttlichen Seins, er ist seliges Leben *).

Der Wille fordert die Einsicht der ewigen Bestimmung, er muß erleuchtet sein von dem Soll, er muß unmittelbar wissen, was er soll, er fordert daher das Wissen, das Bewußtsein. Um aber Wille in diesem Sinne zu sein, dazu ist nöthig, daß wir die Nichtigkeit der Reflexionsformen durchschauen; um diese Nichtigkeit zu durchschauen, müssen die Reflexionsformen in ihrer Nothwendigkeit gesetzt und entwickelt werden. Dieß geschieht in der nothwendigen Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins. Die Einsicht in diese nothwendige Entwicklungsgeschichte giebt die Wissenschaftslehre, sie begründet dadurch und nur dadurch die Einsicht in die Nichtigkeit jener Reflexionsformen, und sie begründet durch diese Einsicht und nur dadurch die „Lebenslehre".

---

*) Vgl. ob. S 1023, unt. S. 1034.

2. Die Identität der alten und neuen Lehrform.

Vergleichen wir jetzt die Wissenschaftslehre in ihrer neuen Entwicklungsform, wie sie der allgemeine Umriß vom Jahr 1810 uns dargelegt hat, so liegt die Uebereinstimmung mit der Religionslehre, wie sie Fichte in den Anweisungen zum seligen Leben entwickelt, klar am Tage.

Vergleichen wir sie mit der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre, so leuchtet ein, daß die ursprüngliche Lehre in der neuen Form vollkommen dieselbe geblieben ist: — nämlich die Einsicht in die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins, in die nothwendige Reihe seiner Reflexionsformen. An diesem Charakter, in dem die Wissenschaftslehre besteht, ist nicht das Mindeste geändert. Hier ist, abgesehen von den Worten, den Wendungen und der Darstellungsart, nicht einmal eine scheinbare Differenz. Und wo die Differenz zu sein scheint, in dem Fortschritt von der Wissenschaftslehre zur Lebenslehre, da ist sie in Wahrheit nicht wirklich, denn dieser Fortschritt ist so alt, als die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaftslehre selbst. Oder meint man, Fichte habe je die Reflexionsformen und deren Producte für Dinge an sich gehalten; er habe je bezweifelt, daß es ein absolutes Sein, ein wahrhaft Seiendes gebe; er habe dieses Sein je wo anders gesucht, als im Grunde und in der Wurzel, in der Urbedingung alles Bewußtseins, da er doch von vornherein wußte, daß es unter den Objecten des Bewußtseins nie gefunden werden könnte, da er doch schon in der ersten Grundlage der Wissenschaftslehre gezeigt hatte, wie alle jene Objecte, die uns als gegeben erscheinen, nothwendige Producte der Einbildung sind?

Als Fichte das Ich zum Princip der Wissenschaftslehre machte,

war er darüber vollkommen im Klaren, daß dieses Ich als subjectives Bewußtsein in der Reflexionsform (Trennung von Subject und Object) bestehe, durch diese Reflexionsform gebrochen und in eine endlose Reihe von Reflexionen aufgelöst werde, daß es in nichts zerfließe. Man vergesse nicht, mit welcher Klarheit Fichte diesen Satz entwickelt hat in jenem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, den er in demselben Jahre schrieb, als seine beiden Einleitungen in die ursprüngliche Wissenschaftslehre selbst. Es stand schon damals fest: entweder ist das Ich nichtig, oder es ist die absolute Einheit von Subject und Object, es ist deren unmittelbare Identität. Unmittelbar ist diese Identität, weil reflexionslos, weil durch keine Reflexion getrennt, weil von aller Reflexion unabhängig. Unabhängig von aller Reflexion ist allein das wahrhaft wirkliche, absolute Sein, welches durch sich ist. Dieses Sein ist eines mit jener Identität, und wenn Fichte beide unterscheidet, so geschieht es nur darum, weil der Begriff der Identität noch den einer Beziehung in sich schließen könnte, die der Begriff des absoluten Seins völlig ausschließt, weil Identität nach kantischem Sprachgebrauch noch Reflexionsbegriff ist.

Das Ich kann nicht gesetzt werden ohne ein absolutes Sein, das ihm unmittelbar zu Grunde liegt. Dieser Gedanke verändert an der Wissenschaftslehre selbst gar nichts, er ist auch ihrer ursprünglichen Form keineswegs fremd. Das Ich muß daher gesetzt werden als die absolute Erscheinungsform des absoluten Seins, als Bild oder Schema Gottes. Der Begriff des absoluten Seins oder des Absoluten schlechtweg ist daher in der Wissenschaftslehre keine dogmatische, sondern eine kritische Bestimmung, denn es ist gesetzt in Rücksicht auf das Ich, als dessen nothwendige Urbedingung, ohne welche das Ich nicht sein könnte, es ist nichts

anderes als das von aller Reflexion unabhängige Sein des Ich selbst, das Ich, nicht als Reflexion, sondern als ursprüngliches und absolutes Leben.

II.

Fichte's Selbstcharakteristik.

Bericht über die Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1806.

1. Anti-Schelling.

Hören wir jetzt Fichte's Zeugniß selbst über das Verhältniß der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre in ihrem Verhältniß zur alten. Wir wissen bereits, wie er in der Vorrede zu seiner Religionslehre ausdrücklich erklärte, daß sich seine ursprüngliche Lehre in keinem Stücke geändert habe, daß die Lebenslehre deren hellster Gipfel und Lichtpunkt sei. In demselben Jahre (1806), als er die Anweisungen zum seligen Leben herausgab, schrieb er den (aus seinem Nachlaß veröffentlichten) „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale". Nirgends hat sich Fichte so deutlich und unumwunden über das Verhältniß der beiden Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre, nirgends so wegwerfend und leidenschaftlich verblendet gegen die schelling'sche Naturphilosophie ausgesprochen als in diesem Berichte. Hier behandelt er Schelling nicht bloß als einen zweiten Nikolai, er nennt ihn auch so. Daß Schelling der Wissenschaftslehre „Subjectivismus" vorgeworfen, erscheint ihm als der gröbste Unverstand, als das niedrigste Mißverständniß; es war der Vorwurf, daß Fichte das subjective Ich zum Princip gemacht habe. Daß die Naturphilosophie die Sinnenwelt unabhängig vom subjectiven Bewußtsein und vom Wissen überhaupt nehme und als Ding an sich behandle, erklärte Fichte für absolute Unphilosophie und Antiphilosophie. Er will in dem Philosophen Schel-

ling ein Beispiel „der allgemeinen Schlaffheit und Geistlosigkeit des Zeitalters", einen Repräsentanten der allgemeinen Seichtigkeit" hinstellen, ähnlich wie er es fünf Jahre vorher mit Nikolai gethan hatte. Daß Schelling in seiner letzten Schrift „Philosophie und Religion" (1804) den Hervorgang der endlichen Dinge aus dem Absoluten als Abfall betrachte, darin zeige sich jener alte und veraltete dogmatische Dualismus, der die Materie für ein Ding an sich halte und in der Wurzel materialistisch gesinnt sei; so sei die ganze sogenannte Naturphilosophie in ihrem letzten Grunde nichts weiter als „stockgläubiger Empirismus" nach dem Vorbilde Nikolai's. Mit diesem System vertrage sich weder Gott noch Moralität. Er sage das zur Charakteristik eines solchen Systems, nicht als Gesinnungsvorwurf gegen die Person des Philosophen. Daß Schelling die Erkenntniß der Einheit alles Seins mit dem göttlichen Sein suche, sei eine löbliche Absicht, die Fichte ebenfalls habe, nur sei der Unterschied, daß *er* leiste, was jener nicht leisten könne, sondern nur daran herumrede. „Und so werfe ich ihn denn," schließt die kategorische Erklärung „als Philosophen ganz und unbedingt weg, und als Künstler erkenne ich ihn für einen der größten Stümper, die jemals mit Worten gespielt haben*)."

2. Wissenschaftslehre und Lebenslehre.

Fichte fixirt hier den Begriff der Wissenschaftslehre genau so, wie wir von Anfang an das Problem derselben bestimmt. Sie

*) Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale. (Geschr. 1806.) Cap. II. S. W. III Abth. III Bd. S. 384—407. Vgl. damit „Bemerkungen bei der Lectüre von Schelling's transsc. Idealismus." (1801.) „Zur Darstellung von Schelling's Identitätssystem in der Zeitschr. für specul. Physik." Nachgel. W. III Bd. S. 368—389.

habe die durch Kant's Entdeckungen an die Menschheit gestellte Aufgabe ergriffen und gelöst. Kant's Ausführung sei hinter der Aufgabe zurückgeblieben und konnte das Ziel nicht erreichen, denn er habe die Vernunftvermögen nur inductiv hergeleitet, in verschiedene Zweige gespalten und nicht in ihrer absoluten Einheit erfaßt. Die Vernunftgesetze zu deduciren, durch eine wahre Deduction aus der Urquelle zu erschöpfen und als das, was sie sind, darzulegen: darin habe die Aufgabe und Leistung der Wissenschaftslehre bestanden. Sie durchschaute und ließ durchschauen die Nichtigkeit aller Producte der Reflexion, die das Grundgesetz des Wissens ausmacht. Wenige nur erkannten diesen Geist der Wissenschaftslehre und meinten jetzt, sie müsse eben darum falsch sein, weil sie alle Realität auflöse, und eine Realität denn doch sei und sein müsse. Auch könne die Wissenschaftslehre selbst nicht umhin, eine Realität anzuerkennen, indem sie „ein subjectives-objectives Sein, ein wirkliches und concret bestehendes Ich" als Ding an sich voraussetze. Diese Auffassung habe die Wissenschaftslehre wirklich verfälscht. Die Einen fanden in ihr gar nichts Reales, die Anderen suchten es, wo es unmöglich sein konnte, nämlich innerhalb der Reflexion. „Das Publicum," sagt Fichte, „will Realität, dasselbe wollen auch wir, und wir sind hierüber mit ihm einig. Die Wissenschaftslehre hat den Beweis geführt, daß die in ihrer absoluten Einheit erfaßt werden könnende und von ihr also erfaßte Reflexionsform keine Realität habe, sondern lediglich ein leeres Schema sei, bildend aus sich selber heraus durch ihre gleichfalls vollständig und aus einem Princip zu erfassenden Zerspaltungen in sich selbst ein System von anderen ebenso leeren Schemen und Schatten, und sie ist gesonnen, auf dieser Behauptung fest und unwandelbar zu bestehen." Das Publicum kennt die Realität nur in der

Reflexionsform, daher glaubte es durch die Wissenschaftslehre alle Realität vernichtet. Sollte diesem Publicum geholfen werden, so müßte man vor seinen Augen die Form, in der es befangen bleibt, ablösen und nun zeigen, „daß zwar seine Realität, keineswegs aber alle Realität vernichtet sei, sondern daß im Hintergrunde der Form und nach ihrer Zerstörung erst die wahrhafte Realität zum Vorschein komme. Dieses letztere ist nun diejenige Aufgabe, welche wir zu seiner Zeit durch eine neue und möglichst freie Vollziehung der Wissenschaftslehre in ihren ersten und tiefsten Grundlagen zu lösen gedenken." Er habe, fährt Fichte fort, seit lange das Versprechen einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre gegeben. Eine solche Arbeit würde die Erfüllung jenes Versprechens sein. Indessen habe er sich dieses Versprechens schon längst entbunden und schiebe die Erfüllung jetzt weiter hinaus, weil ihm immer deutlicher geworden, „daß die alte Darstellung der Wissenschaftslehre gut und vorerst ausreichend sei". „Da ich soeben die ehemalige Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und richtig erklärt habe, so versteht es sich, daß niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten ist, als die ehemals an das Publicum gebrachte. Das Wesen der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre bestand in der Behauptung, daß die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sei, und daß lediglich aus ihr heraus alles, was jemals im Wissen vorkommen könne, so wie es in demselben vorkomme, erfolge." „Diesen Charakter wird der Leser in allen unseren jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden*)."

Vier Jahre später erfüllte Fichte den Grundzügen nach je-

*) Ebendaselbst. I Cap. S. 361—369.

nes Versprechen, von dem er hier sagt, daß es kaum noch erfüllt zu werden brauche, weil es eigentlich schon gelöst sei. Er entwarf die neue Darstellung der „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriß". Sie gilt ihm nicht als eine neue, sondern als eine mit der alten völlig identische Lehre. Nachdem diese gezeigt hat, was das Reale *nicht* ist, so leuchtet unmittelbar ein, was das Reale ist. „Sollte sich," sagt Fichte in dem Bericht vom Jahr 1806, „die Ichform klar durchdringen lassen, so würden wir einsehen, was an uns und unserem Bewußtsein lediglich aus jener Form erfolge, und was somit nicht reines, sondern formirtes Leben sei, und vermöchten wir nun dieses von unserem gesammten Leben abzuziehen, so würde erhellen, was an uns als reines und absolutes Leben, was man gewöhnlich das *Reale* nennt, übrigbleibe. Es würde eine Wissenschaftslehre, welche zugleich die einzig mögliche *Lebenslehre* ist, entstehen*)."

Diese Lebenslehre gab Fichte in demselben Jahre, als er den Bericht schrieb. Es waren die Anweisungen zum seligen Leben. Die Wissenschaftslehre, welche die Lebenslehre in sich begreift, indem sie in der „Weisheitslehre" gipfelt, gab er vier Jahre später in ihrem allgemeinen Umriß.

*) Ebendas. I Cap. Zur vorläufigen Erwägung. S. 369—371.

Dreizehntes Capitel.

Gesammtresultat und Kritik.

(Wissenschaftslehre. 1801.)

I.

Summe.

Die Gesammteinheit der fichte'schen Lehre in ihrem ganzen historischen Umfange ist aus der vollständigen Entwicklung derselben festgestellt, in Uebereinstimmung mit Fichte's eigener Ansicht und den ausdrücklichen Erklärungen, die er wiederholt darüber abgegeben hat. Man darf diese Sache nicht aus vereinzelten, da oder dort aufgelesenen Aussprüchen beurtheilen, aus deren Wortlaute man leicht eine Menge Widersprüche zusammensetzen kann, die alles verwirren; am wenigsten darf man sich an den Buchstaben der nachgelassenen skizzirten Vorlesungen halten, in denen Fichte den Zuhörern gegenüber unaufhörlich nach Klarheit ringt, jetzt versichert, daß er in diesem Ausdruck die höchste Klarheit erreicht habe, jetzt verspricht, die Sache werde an einem anderen Ort erst zu völliger Klarheit kommen, fortwährend mit dem Verständnisse experimentirt und häufig der didaktischen Wendung zu Liebe das Licht dergestalt auf einen einzelnen Punkt zusammenzieht, daß sich die übrigen darüber verdunkeln. Ueberhaupt leiden diese Vorlesungen an einem Mangel, der den Leser leicht ermüden und ungeduldig machen kann: sie rücken kaum von der

Stelle und wiederholen immer wieder an demselben Punkt das Experiment des Klarmachens, zum vermeintlichen Besten des Zuhörers, häufig zum Nachtheil der Sache. Nirgends hat Fichte seiner Meisterschaft im Lehren so sehr im Wege gestanden, als in diesen späteren Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, die er selbst gewiß niemals in der Form herausgegeben haben würde, in der wir sie jetzt lesen. Dieß gilt besonders von den Vorlesungen aus dem Jahr 1804. Seine ganze Lehre war in ihm selbst so völlig Anschauung und Leben geworden, daß sie anfing dem abstracten Lehrvortrage zu widerstreiten, daß ihm selbst der sprachliche Ausdruck, der die Zeichen abgelöster und todter Begriffe an die Stelle der ganzen und lebendigen Anschauung setzt, als eine Ertödtung der letzteren erschien. Er fühlte, daß man seine Anschauungsweise haben und in ihr leben müsse, um seine Worte zu verstehen. So sagt er einmal in seinen patriotischen Gesprächen: „die Sprache liegt in der Region der Schatten. Was ich daher ausspreche, ist nie meine Anschauung selber, und nicht das, was ich sage, sondern das, was ich meine, ist unter meinem Ausdrucke zu verstehen*)." Seine Einleitungsvorlesungen im Herbst 1813 beginnt er mit der Erklärung, die Wissenschaftslehre setze einen „neuen und besonderen Sinn" voraus, den sie zur Anschauung der Freiheit und des Lebens jenseits aller Natur erheben wolle, sie fordere und entwickle den Sinn für den Geist, das Sehen des Geistes, die Anschauung des Schaffens u. s. f.**). Es ist dieselbe Wissenschaftslehre, von der Fichte noch im sonnenklaren Berichte gesagt hatte, sie verhalte sich zu ihrem Object (dem wirklichen Bewußtsein), wie die Demonstration eines Uhrwerks zur wirklichen Uhr. Je mehr aber die Wis-

*) Nachg. Werke. III Bd. S. 258.

**) Einleitungsvorlesg. in die Wissenschaftslehre (1813). Nachgel. W. I Bd. S. 1—23.

senschaftslehre Lebenslehre sein will und in ihrer Vollendung mit dem religiösen Leben selbst zusammenfällt, um so schwieriger wird ihr das Eingehen in die demonstrative Form der Entwicklung.

Ihre ganze Summe liegt in dem Satz: alles objective Sein = Erscheinung oder Bild des Wissens (Sehens); das Wissen selbst = Erscheinung oder Bild des absoluten Lebens. „Dieß ist nun das absolut Neue unserer Lehre," so lautet einer der letzten Sätze jener letzten Einleitungsvorlesung in die Wissenschaftslehre, „dieses Dreifache, daß der absolute Anfang und Träger von allem reines Leben sei, alles Dasein und alle Erscheinung aber Bild oder Sehen dieses absoluten Lebens sei, und daß erst das Product dieses Sehens sei die objective Welt und ihre Form*)." Die objective Welt ist nichts als Erscheinung, sie ist durchgängig phänomenal, ihr Grund und Träger ist das Wissen; das Wissen ist nichts als Erscheinung, es ist durchgängig phänomenal, sein Grund und Träger ist das absolute Sein (Gott). Vergleichen wir mit dieser Summe die beiden Entwicklungsperioden der Wissenschaftslehre, so erleuchtet die erste vorzugsweise den phänomenalen Charakter der Welt, und die zweite vorzugsweise den phänomenalen Charakter des Wissens; wir haben gezeigt, wie von dem ersten Gliede nothwendig und ohne Abbruch fortgeschritten werden muß zum zweiten, und dieses schon enthalten und mitgesetzt ist in jenem. So lassen sich in der kürzesten Formel die beiden Entwicklungsperioden unterscheiden und verknüpfen. Diese Formel erleuchtet ihre Eigenthümlichkeit und zugleich ihre innere Einheit.

II.

Ungelöste Probleme.

1. Wissen und Welt. Das naturphilosophische Problem.

Sind nun die beiden Grundaufgaben, in denen die gesammte

*) Ebendaselbst. Nachgel. W. I Bd. S. 101.

fichte'sche Lehre besteht, auch wirklich gelöst? Die erste betrifft die Begründung der objectiven Welt aus dem Wissen (Freiheit), die zweite die Begründung des Wissens aus dem Absoluten (Gott).

Was das Bewußtsein selbstthätig erzeugt, das läßt sich aus ihm ableiten und begründen: das Reich der bewußten Zwecke, der freien Handlungen, die sittliche Welt. Dieses Gebiet liegt im Erleuchtungskreise der Wissenschaftslehre, und die letztere findet daher auch in der Sittenlehre ihr eigentliches heimisches Element. Anders dagegen verhält es sich mit dem Inbegriff derjenigen Erscheinungen, welche das Bewußtsein genöthigt ist als vorgefunden und gegeben zu betrachten, nicht als sein Product, sondern als sein Object: mit der Natur und Sinnenwelt. Die Wissenschaftslehre will das System unserer nothwendigen Vorstellungen, den Inbegriff unserer Erfahrungsobjecte ableiten, sie will dieselben vor dem geistigen Auge entstehen lassen. Die Natur ist dieses System nothwendiger Vorstellungen. Daher enthält die Aufgabe der Wissenschaftslehre das Problem einer Naturphilosophie als unerläßlichen Bestandtheil. Nun hat die Wissenschaftslehre ein System der Naturphilosophie nicht gegeben, sie hat diesen Theil ihrer Aufgabe materiell nicht gelöst. Es wäre zu viel gesagt und falsch, wollte man daraus schließen, daß sie in Betreff des Naturbegriffs nichts geleistet habe.

Was sie in dieser Rücksicht geleistet hat, läßt sich auf folgende Punkte zurückführen. Nehmen wir die Natur als Körperwelt in Raum und Zeit, so hat die Wissenschaftslehre Raum und Zeit aus dem theoretischen Ich als nothwendige Anschauung, sie hat den Raum als unmittelbare Selbstanschauung des Wissens dargethan, sie hat das raumerfüllende körperliche Dasein (Materie) als nothwendigen Widerstand aus dem praktischen Ich (Streben) abgeleitet. Nehmen wir die Natur als sinnliche Welt,

ſo ſteht ſie unter der Bedingung der Empfindung und Wahrnehmung, unter der Bedingung des ſinnlichen Ich; die Wiſſenſchaftslehre hat aus dem theoretiſchen Ich die Nothwendigkeit der Empfindung und Wahrnehmung, ſie hat aus der Freiheit und deren Einſchränkung die Nothwendigkeit des körperlichen, leiblichen, ſinnlichen Ich deducirt. Sie hat aus dem ſittlichen Ich als eine elementare Bedingung deſſelben die Nothwendigkeit des Triebes bewieſen, der, unabhängig von aller Reflexion wie er iſt, kein Freiheitsproduct, ſondern nur Naturproduct ſein könne, darum eine Natur als organiſches Syſtem, als organiſirendes Ganzes fordere. Nehmen wir endlich die Natur im Ganzen als das Reich bewußtloſer Thätigkeit, ſo hat die Wiſſenſchaftslehre auf das Klarſte bewieſen, wie das Bewußtſein in ſich ſelbſt eine Grundthätigkeit vorausſetze, in Reflexion auf welche es erſt entſteht, die darum nothwendig bewußtloſe Thätigkeit, bewußtloſes Bilden ſein müſſe, deſſen Producte als Objecte von außen erſcheinen und dem bewußten Ich als wirkſames (reales) Nicht-Ich, als Natur entgegentreten. Kein vorſtellendes Ich ohne Raum und Zeit, kein ſtrebendes Ich ohne widerſtrebendes Nicht-Ich, ohne fremde Körper, kein freies Ich ohne eigene ſinnliche Individualität, kein ſittliches Ich ohne Naturtrieb, kein Naturtrieb ohne organiſches Naturſyſtem, ohne organiſirende Natur; kein Bewußtſein überhaupt ohne bewußtlos producirende Einbildung, ohne Naturproduction *).

Es hieße daher von der Wiſſenſchaftslehre in Wahrheit nichts wiſſen (außer etwa durch gedankenloſes Hörenſagen), wollte man

*) Vgl. Buch III dieſ. Bandes Cap. V. S. 534—537. Cap. VI. S. 556—566. (Buch IV. Cap. II. S. 831—834); Buch III. Cap. VIII. S. 600—607, Cap. XII. S. 700—703. Buch. IV. Cap. XI. S. 1040 flgd.

meinen, ihr Princip sei naturlos, sie habe den Zusammenhang zwischen Ich und Natur ganz außer Acht gelassen und den Naturbegriff gar nicht berührt. Sie hat die Natur im Ich begriffen und aus ihm die Nothwendigkeit derselben bewiesen. Wäre die Natur ein von dem Ich und allem Bewußtsein unabhängiges Ding an sich, so wäre Vorstellung und Intelligenz, Bewußtsein und Ich unmöglich. Das Bewußtsein ist und gilt in Rücksicht auf die Natur oder objective Welt als nothwendiges Prius. Unmöglich ist daher die Natur als Ding an sich. Nothwendig also muß sie gefaßt werden als Object und Product des Bewußtseins. Nun wirkt die Natur im Unterschiede vom Ich bewußtlos, sie wirkt nicht als Ich, sondern als Nicht-Ich. Soll daher die Natur möglich sein, so muß es im Ich bewußtlose Production geben, ein Nicht-Ich, welches nicht jenseits des Ich ist, sondern von der Sphäre desselben umfaßt wird, also einen Theil oder ein Quantum des Ich bildet, kein extensives Quantum, sondern ein intensives (Thätigkeitsquantum), eine Potenz (Grad) des Ich, mit einem Worte: ein Nicht-Ich, welches noch nicht Ich ist: ein werdendes Ich. Diese bewußtlose Thätigkeit hat die Wissenschaftslehre als productive Einbildung aus den Bedingungen des Ich, dieses Nicht-Ich hat sie aus der Quantitätsfähigkeit (Theilbarkeit) des Ich deducirt. „Licht und Finsterniß," sagt sie an der einschlägigen Stelle, „sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsterniß ist bloß eine sehr geringe Quantität Licht. Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich*)."

Der Begriff der Natur als des werdenden Ich ist durch die Wissenschaftslehre nicht bloß gefordert, sondern ausdrücklich gesetzt. Die Erleuchtung der Naturerscheinungen aus diesem Be-

*) Vgl. oben Buch III. Cap. IV. S. 517 flgd.

griff ist die Aufgabe einer Naturphilosophie, deren Lösung die Wissenschaftslehre nicht selbst gegeben hat, aber als nächsten Fortschritt verlangt. Die Natur will so erklärt werden, daß aus ihr selbst die Möglichkeit ihrer Objectivität und Erkennbarkeit, die Möglichkeit einer Naturwissenschaft einleuchtet. Das fordert die kritische Philosophie; die Grundlage dieses Naturbegriffs giebt die Wissenschaftslehre; den ersten Versuch einer systematischen Lösung der darin enthaltenen Aufgabe macht Schelling. Wie es kam, daß Fichte diesen Fortschritt gänzlich verkannte, weil er die schelling'sche Lehre bloß als Naturphilosophie und diese lediglich als Dogmatismus ansah, ist eine Frage, auf die wir jetzt nicht eingehen können, weil ihre Beantwortung das System Schelling's voraussetzt.

Wer die Natur so erklärt, daß daraus die Unmöglichkeit erhellt, sie überhaupt zu erklären, zu erkennen, zu wissen; wer die Natur so faßt, daß diese Natur jede Art der Naturwissenschaft unmöglich macht, der hat den Beweis in der Hand, daß er sich im Principe geirrt hat. An diesem Punkte scheitert jeder Dualismus, jeder Materialismus. Von hier aus erleuchtet sich für jedes Auge, das sehen will, die Nothwendigkeit der Wissenschaftslehre und einer auf sie gegründeten Naturphilosophie.

Unmittelbar gewiß kann uns nur die eigene Thätigkeit und deren Product sein. Die außer uns befindliche Erscheinungswelt (Sinnenwelt, Natur) ist uns unmittelbar gewiß. Sie könnte es nicht sein, wenn sie nicht Ausdruck und Product der Thätigkeit wäre, die wir selbst sind, wenn nicht die Natur Ich, und das Ich Natur wäre. Sie muß jenes (unmittelbar gewiß) sein, da sie dieses ist. Der Realismus fußt auf dem Satz von der unmittelbaren Gewißheit des Daseins der Außenwelt; der Realismus sehe zu, welches System im Stande ist, diesen seinen

Satz zu rechtfertigen; er selbst mit seinen gewöhnlichen Begriffen gewiß nicht, ebensowenig der Dualismus, ebenso wenig der Materialismus; nur die kritische Philosophie und die Wissenschaftslehre vermag den Realismus in seinem Fundament zu beglaubigen. Nur sie ist in dieser Rücksicht wahrhaft realistisch. Wäre die Natur, wie der sogenannte Realismus will, ein vom Bewußtsein völlig unabhängiges Ding an sich, wie sollte ihr Dasein dem Bewußtsein unmittelbar einleuchten?

„Dieß," sagt Fichte in seiner Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1801, „ist der wahre Geist des transscendentalen Idealismus. Alles Sein ist Wissen. Die Grundlage des Universums ist nicht Ungeist, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen ließe, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts anderes*)." Und in den Einleitungsvorlesungen vom Jahre 1813 heißt es von dem „gegebenen Sein", welches dem äußeren Sinn als Sein an sich erscheint; „es wird erblickt nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden und Entstehen aus einem Anderen, welches in ihm nur gebunden und gefesselt ist, in welcher Gebundenheit, die hier offenbar wird, eben das Sein besteht. Also in dieser Entstehung des Seins wird gesehen nicht das Sein, sondern das im Sein Gebundene, ohne Zweifel Freiheit, Leben, Geist. Der neue Sinn ist demnach der Sinn für den Geist; der Sinn, für den nur Geist ist und durchaus nichts Anderes, in dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes und sich darein verwandelt, dem darum das Sein in seiner eige-

*) Darstellung der Wissenschaftslehre (1801). I Theil §. 17. S. W. I Abth. II Bd. S. 35.

nen Form in der That verſchwunden iſt*)." Daß die Natur bewußtloſer oder gebundener Geiſt ſei, — dieſe Grundanſchauung, von der die ſpätere Naturphiloſophie lebt, — iſt nicht bloß eine Folgerung aus der Wiſſenſchaftslehre, ſondern deren ausdrückliche Erklärung, und zwar eine ſolche, in der alle Entwicklungsformen derſelben übereinſtimmen. Die Entwicklung dieſes Naturbegriffs zu einem Syſtem der Naturphiloſophie, welches die fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre nicht giebt, iſt daher eine nothwendige Fortbildung der letzteren.

Dieſen Naturbegriff geſetzt, ſo leuchtet ein, wie das Ich in einer doppelten Bedeutung gelten muß, deren Nichtunterſcheidung von jeher das gröbſte Mißverſtändniß der Wiſſenſchaftslehre ausmachte. Das Ich gilt einmal als das nothwendige Prius der Natur, als die Naturproduction ſelbſt; es gilt dann als das nothwendige Naturreſultat oder Naturproduct, wodurch der Satz, daß das Ich ſich ſelbſt ſetzt oder aus ſich ſelbſt reſultirt, nicht aufgehoben, ſondern vielmehr beſtätigt wird: es reſultirt aus der Natur als aus ſeiner eigenen, immanenten Vorausſetzung. Fichte ſelbſt erklärt in ſeiner Sittenlehre, das Ich als (reflexionsloſer) Trieb ſei Naturproduct, organiſches Naturproduct, Gebilde der organiſirenden Natur, leibliches ſinnbegabtes Individuum, das als Object des Selbſtbewußtſeins das individuelle Ich ausmacht. So weit das Ich Individuum iſt, gilt es als Naturproduct, nicht aber als Naturproducent, und es iſt der Wiſſenſchaftslehre nie eingefallen, das Gegentheil zu behaupten, welches abſurd wäre. Auch wenn die Rechtslehre aus der Freiheit die Individualität ableitet, ſo gilt ihr die letztere als Organ und nothwendige Bedingung zur individuellen (perſönlichen) Freiheit, keineswegs aber

*) Einleitungsvorleſungen in die Wiſſenſchaftslehre (1813). Nachg. W. I Bd. S. 19.

als deren Product, als ob das Ich sich mit Reflexion und Willkür zum Individuum mache. Ohne Natur wäre das Individuum, ohne Freiheit das Ich unmöglich; das individuelle Ich muß daher aus beiden abgeleitet werden, d. h. es folgt aus der Freiheit mittelbar (durch die Natur) als Individuum und unmittelbar als Ich. Das Ich als Naturprincip ist demnach von dem Ich oder, genauer gesagt, von dem Individuum als Naturproduct genau zu unterscheiden. Als Naturprincip ist es (nicht das individuelle, sondern) das allgemeine oder absolute Ich, die absolute Freiheit, die Fichte auch Wissen oder Sehen (Licht, Lichtzustand) nennt, die sich abbildet als Natur, individuelles Ich, Gemeine der Ich, Rechtswelt, Vernunftreich und sich vollendet als religiöses Leben, indem es die Reflexionsform fallen läßt und damit die Trennung und Selbstheit überwindet. Vom Standpunkt des Individuums aus erscheint die Sinnenwelt als das Gegebene und Reale, die Natur als das wahrhaft Wirkliche; vom Standpunkt des absoluten Ich aus erscheint sie als Bild, als Freiheitsproduct, als Mittel zur Verwirklichung der Freiheit, als Schauplatz der sittlichen, auf den Endzweck gerichteten Thätigkeit. Aus dem Gesichtspunkte der Natur betrachtet, erscheint das Individuum als ein „organisches Naturproduct"; aus dem Gesichtspunkte des Endzweckes betrachtet, erscheint das individuelle Ich als „Product des Endzwecks", als Glied einer sittlichen Weltordnung, als Erscheinung einer bestimmten sittlichen Aufgabe. Auf diesem Standpunkt steht die Wissenschaftslehre. Aus dem Wissen begründet sie die Erscheinungswelt. Wie begründet sie das Wissen? Das ist die zweite Grundfrage.

2. Sein (Gott) und Wissen.

Begründung des Wissens aus dem Absoluten. (Die Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1801.)

Das Wissen selbst ist Bild, und alle seine anschauende und

reflectirende Thätigkeit erschöpft sich im Bilden und Abbilden; es ist als Freiheit Vorbild oder Endzweck, und alles sittliche Handeln erschöpft sich in dem Streben, den Endzweck zu verwirklichen. Das Bild ist nicht das Reale, aber es fordert ein Reales, worauf es unmittelbar sich bezieht, das es unmittelbar ausdrückt. Das Reale ist jenseits des Wissens, unabhängig von ihm, nicht Bild noch Bilden, nicht Werden noch Vielheit: es ist im Unterschiede von aller Erscheinung, von aller Mannigfaltigkeit und Veränderung, das absolute, eine, wandellose Sein, das Absolute als solches, Gott.

Ohne Realität kein Bild, ohne Sein kein Wissen. Zwischen beiden nichts Drittes. So ist das Wissen nicht bloß abhängig vom Sein, sondern unmittelbar von ihm abhängig, es ist seine Erscheinung (Bild), seine unmittelbare Folge. Das Wissen begründet die Welt aus sich und begreift sie als sein Abbild, es begründet sich aus dem Absoluten und begreift sich als dessen unmittelbare Erscheinung. Wie ist diese Begründung möglich? Indem es die Welt aus sich begründet, geht es nicht über sich hinaus. Indem es sich aus dem Absoluten begründet, geht es über sich hinaus. Wie ist das möglich? Wie kann das Wissen über sich hinausgehen und die Form der Anschauung und Reflexion durchbrechen?

a. Ursprung und Grenze des Wissens.

Diese Ableitung hat Fichte, so viel ich sehe, nirgends so bestimmt zu geben versucht, als in der Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1801. Das Wissen ist nicht das reale Sein, denn es ist Bild; es ist nicht das Absolute, denn es ist Reflexion und beschreibt eine nothwendige Entwicklungsreihe, die als solche die Form der Mannigfaltigkeit und Veränderung an

sich trägt. Das Wissen entspringt, aber es entspringt aus sich, sonst wäre es nicht Freiheit. Nun ist das Wissen, was es ist, für sich; es muß daher auch in seinem Ursprunge für sich sein, oder, was dasselbe heißt, sein Ursprung muß ihm einleuchten. Das Wissen durchdringt und durchschaut sich selbst, also muß es auch seinen Ursprung durchschauen. Ursprung ist Grenze. Das Wissen durchschaut seine Grenze. Die Grenze des Wissens ist Nichtsein des Wissens, Nichtwissen. Nun ist alles im Wissen umfaßt und durch dasselbe gesetzt, alles objective Sein; das Nichtsein des Wissens ist einzig und allein das absolute Sein. Wenn daher das Wissen seinen Ursprung und seine Grenze durchschaut, so sieht es nothwendig sein eigenes Nichtsein, d. h. es sieht das absolute Sein und sich selbst als dessen unmittelbare Folge. „Es findet in sich und durch sich sein absolutes Ende und seine Begrenzung: — in sich und durch sich, sage ich; es dringt wissend zu seinem absoluten Ursprunge (aus dem Nichtwissen) vor und kommt so durch sich selbst (d. i. in Folge seiner absoluten Durchsichtigkeit und Selbsterkenntniß) an sein Ende. Dieß ist nun eben das große Geheimniß, das da keiner hat erblicken können, weil es zu offen daliegt, und wir allein in ihm alles erblicken: besteht das Wissen eben darin, daß es seinem Ursprunge zusieht, oder noch schärfer, heißt Wissen selbst Fürsichsein, Innerlichkeit des Ursprungs; so ist es eben klar, daß sein Ende und seine absolute Grenze auch innerhalb dieses Fürsich fallen muß. Nun besteht aber laut unserer Erörterungen und des klaren Augenscheins das Wissen eben in dieser Durchdringlichkeit, in dem absoluten Lichtcharakter, Subject-Object, Ich: mithin kann es seinen absoluten Ursprung nicht erblicken, ohne seine Grenze, sein Nichtsein zu erblicken. Was ist denn nun das absolute Sein? Der im Wissen ergriffene absolute Ursprung des-

ſelben und daher das Nichtſein des Wiſſens: Sein, abſolutes Sein, weil das Wiſſen abſolut iſt. Nur der Anfang des Wiſſens iſt reines Sein; wo das Wiſſen ſchon iſt, iſt ſein Sein, und alles, was ſonſt noch etwa für Sein (objectives) gehalten werden könnte, iſt dieſes Sein und trägt ſeine Geſetze. Und ſo hätten wir uns von afteridealiſtiſchen Syſtemen zur Genüge getrennt. Das reine Wiſſen gedacht als Urſprung für ſich und ſeinen Gegenſatz als Nichtſein des Wiſſens, weil es ſonſt nicht entſpringen könnte, iſt reines Sein. (Oder ſage man, wenn man es nur recht verſtehen will, die abſolute Schöpfung, als Erſchaffung, nicht etwa als Erſchaffenes, iſt Standpunkt des abſoluten Wiſſens; dieſes erſchafft eben ſich ſelbſt aus ſeiner reinen Möglichkeit, als das einzig ihm vorausgegebene, und dieſe eben iſt das reine Sein)*)."

So kommt nach Fichte das Wiſſen zum Begriffe des abſoluten Seins, und die Wiſſenſchaftslehre (als Wiſſenslehre) dazu, ein ſolches Sein zu ſetzen. Sie begründet nicht das Wiſſen aus dem Sein, ſondern das Sein aus dem Wiſſen; ſie zeigt nicht das Sein als den Realgrund des Wiſſens, ſondern das Wiſſen als den Erkenntnißgrund des Seins; ſie begreift das Wiſſen in Rückſicht auf das objective Sein (Welt) als Realgrund, in Rückſicht auf das abſolute Sein (Gott) als Erkenntnißgrund. So wird auch das abſolut Reale von der Wiſſenſchaftslehre aus dem Idealgrunde erkannt. Oder, wie ſich Fichte ausdrückt: „ſie leitet das Sein aus dem Wiſſen als deſſen Negation ab, iſt alſo eine ideale Anſicht deſſelben, und zwar die höchſte ideale Anſicht**)."

*) Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre aus dem Jahr 1801. I Th. §. 26. S. W. I Abth. II Bd. S. 63.

**) Ebendaſelbſt I. §. 26. S. 64. Vgl. §. 27. S. 68. §. 29. S. 73.

b. Der Identitätspunkt von Sein und Wiſſen. (Fichte und Schelling.)

Iſt nun das Wiſſen der Erkenntnißgrund des abſoluten Seins, ſo muß es ſich ſelbſt betrachten als deſſen Folge, und zwar, da dem abſoluten Urſprunge des Wiſſens nichts anderes als das abſolute Sein vorausgehen kann, als deſſen unmittelbare Folge. Indem das Wiſſen ſeinen tiefſten Grund (Urſprung) durchſchaut, erkennt es unmittelbar das abſolute Sein. Das Erfaſſen des abſoluten Seins iſt Denken, das ſich Erfaſſen des Wiſſens („das Fürſich des Entſpringens") iſt Anſchauung. Hier ſind daher Denken und Anſchauen unmittelbar vereinigt. Indem das Wiſſen von dem abſoluten (ihm entgegengeſetzten) Sein ausgeht in ſeinem Entſpringen, ſo ſind in dieſem Punkte abſolutes Sein und Wiſſen, oder abſolutes Sein und abſolute Freiheit (Nothwendigkeit und Freiheit), das abſolut Objective und das abſolut Subjective untrennbar, unmittelbar vereinigt oder identiſch. Sie ſind nicht indifferent, denn ſie ſind entgegengeſetzt; wohl aber ſind ſie identiſch, denn das Wiſſen geht unmittelbar aus dem abſoluten Sein hervor. Hier iſt der abſolute Standpunkt oder Focus, in dem das abſolute Wiſſen anhebt, hier die unüberſteigliche Grenze der Wiſſenſchaftslehre: „nicht der Indifferenzpunkt, ſondern der Identitätspunkt beider, die imperceptible, nicht weiter ergreifbare, erklärbare, ſubjectivirbare Einheit des abſoluten Seins und Fürſichſeins im Wiſſen, über welche ſelbſt die Wiſſenſchaftslehre nicht hinausgehen kann*)." Hier fallen Ideales und Reales, das Grundprincip des Idealismus (Wiſſen) und das Grundprincip des Realismus (Sein) ſchlechthin zuſammen. Die Identität in dieſem Sinn bildet den tiefſten Grundbegriff der Wiſſenſchaftslehre. Sie widerſtreitet als Wiſſenſchaftslehre der ſchelling'ſchen Naturphiloſophie (ob mit Recht oder Unrecht, bleibe

*) Ebendaſelbſt. I Th. §. 29. S. 74 u. 75.

hier dahingeſtellt); ſie widerſtreitet als Identitätslehre in dem eben beſchriebenen Charakter dem Begriff der abſoluten Indifferenz, worauf Schelling ſein Syſtem gründet. „Das Fürſichſein des abſoluten Urſprungs iſt abſolute Anſchauung, Lichtquelle oder abſolut Subjectives; das daran ſich nothwendig anſchließende Nichtſein des Wiſſens und abſolute Sein iſt abſolutes Denken, Quelle des Seins im Lichte, alſo da es im Wiſſen doch iſt, das abſolut Objective." „Wären Subjectives und Objectives urſprünglich indifferent, wie in aller Welt ſollten ſie je different werden? Ob denn die Abſolutheit ſich ſelbſt vernichtet, um zur Relation zu werden? Dann müßte ſie ja eben abſolutes Nichts werden, ſo daß vielmehr dieſes Syſtem, ſtatt abſolutes Identitätsſyſtem, abſolutes Nullitätsſyſtem heißen ſollte*)."

c. Der Uebergang vom Sein zum Wiſſen. (Fichte und Spinoza.)

Man weiß, daß ſich die ſchelling'ſche Identitäts- oder Indifferenzlehre mit dem Syſteme Spinoza's verglichen hat. Auch Fichte vergleicht die Wiſſenſchaftslehre in der Darſtellung vom Jahre 1801 mit der Lehre Spinoza's und erhellt in dieſer Auseinanderſetzung ſehr deutlich den entſcheidenden Punkt ſowohl der Uebereinſtimmung als des Gegenſatzes. Man hat namentlich den Charakter des Gegenſatzes, der mit dem unveränderten Geiſte der Wiſſenſchaftslehre zuſammenfällt, zu wenig beachtet und darum die Verwandtſchaft beider Syſteme für größer und die ſogenannte „ſpätere Lehre" Fichte's für ſpinoziſtiſcher gehalten, als ſie iſt.

Das abſolute Sein gilt der Wiſſenſchaftslehre als Grund und Träger des Wiſſens; demnach verhält ſich das Wiſſen zum Sein, wie das Accidens zur Subſtanz. Dieſes Verhältniß gilt auch bei Spinoza. Hier iſt der Berührungspunkt. Dagegen

*) Ebendaſelbſt. I Th. §. 27. S. 65 u. 66.

hat Spinoza etwas gänzlich übersehen und nicht zu erklären vermocht: den Uebergang von der Substanz zum Accidens. „Er fragt nach einem solchen Uebergange nicht, daher ist im Grunde keiner: Substanz und Accidens kommen in Wahrheit nicht auseinander; seine Substanz ist keine, sein Accidens ist keines, sondern er nennt dasselbe nur bald so, bald so und spielt aus der Tasche." Die Wissenschaftslehre erleuchtet diesen Uebergang. Hier ist der absolute Gegensatz beider Systeme. Den Uebergang macht das Wissen, genauer gesagt „die Grundform des Wissens, in der die Nothwendigkeit einer Spaltung und Unendlichkeit für das Bewußtsein liegt." Diese Grundform ist die Reflexion. Die Reflexion ist eine That der Freiheit, der formalen Freiheit. Diese ist es, welche den Uebergang vollzieht, das Wissen trennt und absondert von dem absoluten Sein. Das ewig Eine liegt schlechthin allem Wissen zu Grunde: in dieser Rücksicht ist die Wissenschaftslehre „Unitismus (ἓν καὶ πᾶν)." Das wirkliche (factische) Wissen ist durch Reflexion gesetzt und in ihr befangen, es kann als solches das absolut Eine niemals erreichen; das absolute Sein ist das Jenseits alles wirklichen Wissens: in dieser Rücksicht ist die Wissenschaftslehre „Dualismus"*).

d. Die Zufälligkeit des Ursprungs.

Einmal das Wissen gesetzt, entwickelt sich die Reihe der Reflexionsformen und die Welt der Erscheinungen nach nothwendigen Gesetzen, die nicht anders sein können. Aber daß überhaupt das Wissen zum Dasein kommt, geschieht durch einen Act absoluter Freiheit, der als solcher auch nicht sein könnte. Was aus bloßer Freiheit geschieht, kann ebenso gut auch nicht geschehen und ist daher seinem Ursprunge nach zufällig. Was von dem Ursprunge des Wissens gilt, gilt nothwendig auch von allen da-

*) Ebendaselbst. II Th. §. 32. S. 86—89.

durch bedingten Formen und Erſcheinungen. So iſt die Welt zwar nothwendig als Erſcheinung und Gebilde des Wiſſens, aber, wie dieſes ſelbſt, zufällig im Urſprunge ihres Daſeins. Das Zufällige iſt in ſich nichtig und beſtandlos. Wer der Welt und dem Wiſſen auf den Grund ſieht und dieſen durchſchaut, erkennt die Zufälligkeit ihres Urſprungs und darin die Nichtigkeit ihres Daſeins. Daher jener fichte'ſche Ausſpruch, der auf den erſten Blick ſo peſſimiſtiſch erſcheint, daß Schopenhauer damit übereinſtimmen könnte: „wenn man von einer beſten Welt und den Spuren der Güte Gottes in dieſer Welt redet, ſo iſt die Antwort: die Welt iſt die allerſchlimmſte, die da ſein kann, ſofern ſie an ſich ſelbſt völlig nichtig iſt." Indeſſen überhöre man nicht, was unmittelbar folgt und jenem Satze den peſſimiſtiſchen Charakter nimmt: „doch liegt in ihr eben darum die einzig mögliche Güte Gottes verbreitet, daß von ihr und allen Bedingungen derſelben aus die Intelligenz ſich zum Entſchluſſe erheben kann, ſie beſſer zu machen*)."

Weil die Welt in ſich nichtig iſt, darum liegt in ihr die Möglichkeit, von ihr loszukommen. Weil ſie von einer Bedingung abhängt, die durch Freiheit geſetzt iſt, darum kann die Freiheit den Standpunkt des Wiſſens oder der Weltvorſtellung ändern und vermöge der Reflexion von Stufe zu Stufe erhöhen. Weil ſie mit keiner gegebenen Form des Bewußtſeins zuſammenfällt, denn jede iſt durch ſie bedingt, darum kann die Freiheit ſich über jede erheben, von allem gegebenen Inhalt abſtrahiren und zuletzt, indem ſie die ganze Reflexion und das Wiſſen bis in ſeinen Urſprung durchſchaut, die Zufälligkeit dieſes ihres eigenen Products einſehen. Die Abſtraction von allen Objecten der Anſchauung läßt dem Wiſſen nichts übrig als die leere Denkform,

*) Ebendaſelbſt. II Th. §. 47. §. 48. S. 157.

das formale Denken mit ſeinen Geſetzen: in ihm beſteht die Logik und alle ſogenannte Philoſophie, die über dieſe Reflexionsform des endlichen Verſtandes nicht hinauskommt und unfähig iſt, je das Unbedingte zu erreichen. Die Erhebung über den endlichen Verſtand giebt dem Wiſſen die Einſicht in alles Wiſſen, in den Urſprung deſſelben, in die Zufälligkeit dieſes Urſprungs: das iſt die Erhebung, die das Wiſſen zur Wiſſenſchaftslehre macht, die Anſchauung, in welcher die letztere ruht, und die ſelbſt vordringt bis zu der abſoluten Grenze des Wiſſens. „In der Erhebung über alles Wiſſen, im reinen Denken des abſoluten Seins und der Zufälligkeit des Wiſſens ihm gegenüber iſt der Augpunkt der Wiſſenſchaftslehre *)."

3. Das theoſophiſche Problem.

Jetzt können wir urtheilen, wie ſich die fichte'ſche Philoſophie zu ihrem zweiten Hauptprobleme verhält: zu der Frage nach der Begründung oder Geneſis des Wiſſens aus dem Abſoluten. Sie hat gezeigt, wie dem Wiſſen mit der Einſicht in ſeinen eigenen Urſprung der Begriff des abſoluten Seins nothwendig aufgeht, wie es im Lichte des abſoluten Seins die Zufälligkeit ſeines eigenen Urſprungs und Daſeins erkennt und damit zugleich die Nichtigkeit der Welt. Der Uebergang vom Wiſſen zum Sein iſt erhellt: ſo weit reicht das Licht der Wiſſenſchaftslehre, es iſt der letzte Punkt, den ſie erleuchtet. Der Uebergang vom Sein zum Wiſſen bleibt dunkel. Wir ſehen das Wiſſen vor uns als Erkenntnißgrund des Abſoluten, aber nicht das Abſolute als Realgrund des Wiſſens. Die Begründung des Wiſſens aus dem Abſoluten, alſo auch die mittelbare Begründung der Welt aus Gott iſt demnach eine nicht gelöſte Frage.

*) Ebendaſelbſt. II Th. §. 48. S. 157—163.

Die Wiſſenſchaftslehre läßt jenen Uebergang vom Sein zum Wiſſen (von Gott zur Welt) in einem charakteriſtiſchen Zwielicht. In demſelben Augenblick, wo die eine Seite erhellt wird, verdunkelt ſich allemal die andere. Was die eine Hand giebt, wird in demſelben Augenblick von der anderen genommen. Jetzt heißt es, das Wiſſen ſei die „unmittelbare Folge" des Abſoluten, und zugleich wird erklärt, das Abſolute ſei nicht der hervorbringende Grund des Wiſſens; jetzt gilt das abſolute Sein als der Grund des Wiſſens, und zugleich gilt das letztere als ein Entſpringen aus ſich, ſein Urſprung als ein Act der Freiheit, ſeine Entſtehung daher als zufällig. Dieſe Wiederſprüche kehren wieder und variiren in verſchiedenen Formen.

Dieſe Widerſprüche ſind nicht von ungefähr, ſondern ein charakteriſtiſcher (keineswegs incorrecter) Ausdruck des Syſtems; ſie fallen dieſem zur Laſt, nicht etwa dem Denken oder der Ausdrucksweiſe des Philoſophen als ein Fehler, den er hätte vermeiden können. Verſetzen wir uns zur Beurtheilung der Sache ganz in den Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre. Kein Object ohne Bewußtſein, kein Bewußtſein ohne Selbſtbewußtſein (Ich), kein Selbſtbewußtſein ohne abſolute Einheit von Subject und Object, ohne abſolute (von keiner Reflexion zerſetzte) Identität beider. Die Wiſſenſchaftslehre fordert dieſe Identität als Grund und Princip alles Wiſſens. Iſt aber die Identität Urgrund und Bedingung aller Reflexion, ſo iſt ſie von dieſer unabhängig, alſo ſelbſt nicht Reflexion, nicht Wiſſen, nicht Bild, ſondern Realität, abſolut Reales, abſolutes Sein. Ohne dieſen Begriff kann die Wiſſenſchaftslehre ihr Princip (das Ich) nicht ausdenken und vollenden. Es iſt darum nothwendig, daß ſie das abſolute Sein (Gott) als Urgrund alles Wiſſens behauptet, daß ſie dieſes als die unmittelbare Folge des erſten betrachtet, daß ſie in dem

Ursprunge des Wissens den Identitätspunkt beider erblickt. Aber sie darf als Wissenschaftslehre nicht über das Wissen hinausgehen, sie erfaßt nicht das absolute Sein als solches, sondern den Begriff desselben, der jenseits aller Anschauung nur dem „reinen Denken" einleuchtet; das absolute Sein selbst, das Reale als solches bleibt, unabhängig von diesem Begriff, jenseits alles Wissens. Damit löst sich die unmittelbare Einheit des Seins und Wissens wieder auf, der „Identitätspunkt" beider verschwindet, das Reale und Ideale klafft auseinander, der Uebergang von dem einen zum andern erscheint unmöglich, und die Wissenschaftslehre selbst bekennt an dieser Stelle offen ihren dualistischen Charakter. Sie sei „Unitismus in idealer Hinsicht, Dualismus in realer"*). Kein Wissen ohne Selbstbewußtsein, ohne Freiheit. Der erste Satz, mit dem die Wissenschaftslehre anfing, behält seine Geltung: „das Ich setzt sich selbst, es ist durch nichts anderes gesetzt." Es ist in seinem Ursprunge eine That der Freiheit, es ist als solche auch nichtseinkönnend, d. h. zufällig; erst dadurch wird es dem absoluten Sein gegenüber wirklich accidentell, und dieses dem Wissen gegenüber substantiell; erst in diesem Lichte erhellt der Uebergang von der Substanz zum Accidens, den Spinoza niemals erklärt hat noch erklären konnte.

So finden wir auf dem tiefsten Grunde der Wissenschaftslehre einen unmittelbaren Zusammenstoß widerstreitender Vorstellungsweisen. In der letzten Begründung des Wissens erklärt sich die Wissenschaftslehre pantheistisch („unitistisch"), dualistisch, indeterministisch, und sie kann keinen dieser Züge entbehren, ohne mit einer ihrer Grundbedingungen in Widerspruch zu gerathen. Hebe den Begriff des absoluten Seins auf als des All-Einen, das allem Wissen schlechthin zu Grunde liegt: so ist das Wissen unmög-

*) Ebendaselbst. II Th. §. 32. S. 89.

lich. Hebe den Gegensatz von Sein und Wissen (Realität und Bild) auf, das Sein jenseits des Wissens: so ist das Sein als solches unmöglich. Hebe in Rücksicht des wirklichen Wissens die Zufälligkeit seines Ursprungs auf: so ist die Freiheit unmöglich. Die Bejahung des absoluten Seins als des All-Einen (ἓν καὶ πᾶν) macht die Wissenschaftslehre pantheistisch oder, wie Fichte sich ausdrückt, „unitistisch". Die Bejahung des realen Seins jenseits des Wissens (oder im Gegensatz zu diesem als dem Idealen) macht die Wissenschaftslehre dualistisch; die Bejahung der Freiheit, die das Wissen aus sich entspringen läßt und zum Dasein bringt, macht die Wissenschaftslehre indeterministisch.

In diesem Zusammenstoß widerstreitender Erklärungsweisen findet die Lösung des letzten Problems der Wissenschaftslehre keinen Ausweg. Die Frage nach der Begründung des Wissens aus dem Absoluten ist nicht bloß ungelöst, sie bleibt es auch. Sie erscheint unter dem Standpunkt der fichte'schen Wissenschaftslehre als unlösbar, als deren Grenzproblem, wie die kantische Philosophie solche Grenzprobleme gefunden hatte. Fichte entdeckt den Uebergang vom Wissen zum Sein, aber nicht mehr den Rückweg vom Sein zum Wissen. Hier ist statt des Uebergangs die Kluft, der Hiatus. Innerhalb des Wissens ist für die Wissenschaftslehre alles begreiflich; aber das Dasein oder die Entstehung des Wissens selbst ist nach ihrer eigenen Erklärung zufällig, womit die Möglichkeit der rationalen Lösung ihr Ende erreicht hat. (In diesem Punkte ließe sich die sogenannte spätere Lehre Fichte's weit eher mit der sogenannten späteren Lehre Schelling's vergleichen, als mit der gleichzeitigen, denn sie berührt in gewisser Rücksicht die Theorie, welche die Nothwendigkeit von der Freiheit, das „Nichtnichtseinkönnen" von

dem „Auchandersseinkönnen", die rationale Philosophie von der irrationalen, die negative von der positiven zu scheiden bemüht ist.)

Soll das Problem gelöst und das Wissen wirklich aus dem Absoluten begründet werden, so muß dieses gefaßt werden als der erzeugende Grund des Wissens. Die Grenze, welche die fichte'sche Wissenschaftslehre nicht überschreiten konnte, wird überschritten. Aus dem Grenzproblem wird jetzt das Grundproblem der Philosophie, die zur Lösung dieser Aufgabe eindringen muß in das Wesen und die Tiefe des Absoluten und hier ihren Standpunkt nehmen. Die Frage nach dem Absoluten als dem Realgrunde des Wissens ist nur theosophisch zu lösen. Ich sage „theosophisch", um weder „mystisch" noch „theologisch" zu sagen. Das Erkenntnißproblem, die kritische Grundfrage der Philosophie, sieht sich nach Vollendung der Wissenschaftslehre unmittelbar mit dem Gottesbegriffe verknüpft; jetzt wird der Gottesbegriff in Verbindung mit dem Wissen eine nothwendig zu lösende Aufgabe der Philosophie. Dieses Problem nenne ich (nicht theologisch, sondern) theosophisch. Das theosophische Problem rückt in den Vordergrund der Philosophie, es wird das letzte Ziel der schelling'schen Lehre, das Element der baader'schen; die Philosophie will „Wissenschaft des Absoluten" werden, in dieser Absicht begegnen einander Krause und Hegel.

So gewinnen wir aus dem Gesichtspunkte der Wissenschaftslehre und der Einsicht in ihre Probleme einen Blick auf die Fortentwicklung der Philosophie und die nothwendige Ausbildung naturphilosophischer und theosophischer Systeme; wir können von Fichte Richtungslinien ziehen nach Schelling, Baader und Hegel. Wie verschieden diese Standpunkte unter sich sein mögen, sie liegen sämmtlich in der metaphysischen Richtung, sie setzen das Real-

princip in das Abſolute, ſie kommen ſchließlich auch darin überein, daß ſie das Abſolute als Proceß faſſen.

Alle dieſe Standpunkte, die Wiſſenſchaftslehre eingeſchloſſen, haben ihre contradictoriſchen Gegentheile, die ebenfalls Standpunkte und Träger philoſophiſcher Syſteme werden und ſich ebenfalls von hier aus erleuchten.

Das abſolute Sein iſt kein Gegenſtand der Erkenntniß, denn alle menſchliche Erkenntniß gründet ſich auf unſere Selbſterkenntniß, auf Selbſtbeobachtung oder innere Erfahrung, die empiriſcher Natur iſt; die wiſſenſchaftliche Selbſtbeobachtung iſt Pſychologie, dieſe daher die philoſophiſche Grundwiſſenſchaft: der Standpunkt, den Fries als „neue Vernunftkritik" der ganzen übrigen nachkantiſchen Philoſophie entgegenſetzt.

Das abſolute Sein iſt Realprincip und als ſolches Gegenſtand metaphyſiſcher Erkenntniß, aber es iſt nicht Proceß, ſonſt wäre es Widerſpruch und als ſolcher undenkbar. Es iſt abſolut widerſpruchslos und einfach, die „abſolute Poſition", unabhängig von allem Denken. Der Begriff des Realen oder Seienden iſt kein theoſophiſches, ſondern ein rein metaphyſiſches (ontologiſches) Problem, nur lösbar, indem das Denken bearbeitet und von den Widerſprüchen befreit wird, die es von Natur unfähig machen, das wahrhaft Seiende zu erkennen. Das Denken in widerſpruchsvollen Begriffen iſt incorrect, und alle Identitätsſyſteme gründen ſich auf ein widerſpruchsvolles und darum incorrectes Princip. Das iſt der Standpunkt Herbart's, der mit Fichte das widerſpruchsloſe Sein als das Reale bejaht und das in der Reflexionsform befangene Ich für widerſpruchsvoll und darum unmöglich erklärt, für einen incorrecten, durch die Metaphyſik zu berichtigenden Begriff. Der Standpunkt Herbart's iſt durch die Wiſſenſchaftslehre poſitiv motivirt, wie der von Fries negativ.

Das Realprincip, welches als das All-Eine sämmtlichen Erscheinungen zu Grunde liegt und den eigentlichen Gegenstand des metaphysischen Grundproblems ausmacht, ist nicht das Absolute, denn das Absolute ist nicht real, sondern ein Abstractum, um so leerer, je allgemeiner, um so allgemeiner, je abstracter es ist. Das wahrhaft Wirksame oder Reale ist das Individualprincip, der Wille zum Dasein, zum Leben: der Einzelwille, der sein Dasein macht, die Daseinsform allmälig steigert bis zum Leben, dieses zum Erkennen, dieses zu allgemeinen Begriffen, zur praktischen Vernunft im Sinne der Lebens- und Weltklugheit, zuletzt auf der höchsten Stufe sich selbst bis in sein innerstes Wesen durchschaut, die Selbstsucht als Träger und Kern der Erscheinungswelt erkennt, in dieser Selbsterkenntniß die Nichtigkeit der Welt und die eigene Nichtigkeit einsieht und nun in der Selbstverneinung, welche Welt und Begierden fallen läßt, die höchste Lebens- und Weltweisheit erreicht. Es ist der Standpunkt Schopenhauer's, der sich selbst aus der kantischen Lehre unmittelbar ableitet, allen übrigen nachkantischen Richtungen entgegensetzt, vor allem den theosophischen Systemen widerstreitet.

Nachdem wir die Wissenschaftslehre in allen ihren Entwicklungsformen durchwandert und von ihrer letzten Höhe aus das Ganze überschaut haben, erkennen wir in einem freien Umblick die Gegend und Hauptzüge der nachkantischen Philosophie wieder, die wir das erstemal, gleich im Anfange dieses Werks, von dem kantischen Standpunkt und dann, am Schlusse des ersten Buchs, von Jacobi's antikantischem Standpunkt aus gesehen hatten. In Fichte vollendet sich in folgerichtigem Fortschritt der erste geschichtliche Entwicklungsabschnitt der kritischen Philosophie. Hier entscheiden sich die künftigen Probleme. Aus der kantisch-fichte'schen Lehre folgt unmittelbar die schelling-hegel'sche.

645838